# Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme

Necdet SUBAŞI

# ÖTEKİ TÜRKİYE'DE DİN VE MODERNLEŞME

Necdet Subaşı

VADİ YAYINLARI

# ÖTEKİ TÜRKİYE'DE DİN VE MODERNLEŞME

Necdet Subaşı

VADİ YAYINLARI

**Necdet Subaşı,** 1961 Şavşat doğumlu. Lisans öğrenimini Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Doktorasını da Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladı. Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdüren Subaşı'nın *Türk Aydınının Din Anlayışı* (Yapı Kredi 1995) ve *Kutsanmış Görüntüler* (Nehir 1999) adıyla yayınlanmış iki çalışması var. Yazar çalışmalarını *Alevi Modernleşmesi* alanında sürdürmektedir.

Vadi Yayınları: 183
Toplum Dizisi: 60

*Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*
Necdet Subaşı

*Yayına Hazırlayan*
Ercan Şen

© Vadi Yayınları

1. Basım: Mart 2003

*Kapak Tasarımı*
Vadi

*Dizgi, Sayfa düzeni*
VADİ

*Montaj, Baskı ve Cilt*
Kalkan Matbaası

Kütüphane Bilgi Kartı
Yrd. Doç. Dr. Necdet Subaşı
Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme / 1. bsk.
Ankara : Vadi Yayınları 2002

184 s. 14x21.5 cm - (Vadi Yayınları; 183 - Toplum Dizisi; 60)
**ISBN:** 975-6768-46-0

1. Modernleşme, II. Din, III. Alevilik

www.vadiyayinlari.com

**VADİ YAYINLARI**

Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA Tel: 312. 435 98 65-418 65 70 Fax: 312.405 79 03

# İçindekiler

ÖNSÖZ ..... 7

**GİRİŞ**

*"ÖTEKİ"NİN DÜNYASI"* ..... 11
Ötekinin İcadı ..... 14
Öteki: Negatif Bir Kurgu ..... 19
Ötekini Anlamanın Anlamı ..... 20
Oryantalist Tahayyül: Ötekinin Biçimlenen Dünyası ..... 24

**I. BÖLÜM**

*DİNSEL İTİBARIN GÖSTERGELERİ:*
*ŞEYH, SEYYİD VE MOLLA* ..... 29
Gelenek ve Modernlik: İtibar Farklılaşmaları ..... 30
Karizma, İtibar ve Dinsellik ..... 33
Şark Modernleşmesi: Din, Gelenek ve İktidar ..... 41
Devamlılık ve Derin Dindarlık: Göstergeler ..... 47
Şeyh: Dinsel İtibarın Kişiselleşmesi ..... 52
Şeyhin Modern Vizyonu: Eleştiri ve Sadakat ..... 59
Seyyid: İmtiyazlı Soyluluk ..... 64
Molla: Kutsal Bilgi ve İktidar ..... 69

## II. BÖLÜM

*MODERNLEŞME SÜRECİNDE ALEVİLER* ..... 77
Modernleşme: Değişim ve Süreklilik ..... 77
Türk Modernleşmesi: Coşku ve Katılım ..... 80
Parametreler: Paradoksal Modernleşme ..... 81
Kemalizm: Siyasal Katılım ..... 87
Göç: "Yer"inden Edilmeler ..... 96
Solda Bütünleşme ..... 103
Düşman İmgeleri: Gerilim ve Çatışma ..... 106
Alevi Uyanışı ..... 110
"Sosyalizmin Çöküşü" ..... 112
"Siyasal İslâm"ın Yükselişi ..... 113
Kürt Sorunu ..... 114
Araçsallaşma: Aleviliğin "Türk İslâmı" Olarak İstihdamı 114
Yayın Patlaması: Şifahi Kültürden Kopuş ..... 123
Talepler Kataloğu ..... 126
Kurumsal Örgütlenmeler: Reform ve Arayışlar ..... 130
Yeni Tipolojiler: Dede ve Araştırmacı Yazar ..... 135

## III. BÖLÜM

*İLAHİYAT(ÇI)LAR ÜZERİNE* ..... 147
Devrimin Deneyimleri ..... 148
Dinsel Dönüşümün Kurumsal Temelleri ..... 150
Gerçek Roller ..... 153
Çifte Söylem Stratejileri: İktidar ve Toplum ..... 155
Ağırlıkları Atmak ..... 157
Bir Örnek Olay: Tarabya Buluşması ..... 160
İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma ..... 163

SONUÇ ..... 169
KAYNAKÇA ..... 173

# Önsöz

Türkiye'nin modernleşme deneyimi uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Geleneksel yapılar bu süreç içinde önemli ölçüde bir değişime tabi olmuştur. Bu çerçevede Sünnilerde ortaya çıkan farklılaşmalar kadar Aleviler arasında meydana gelen farklılaşmalar da önem kazanmıştır.

Bu çalışma öteki Türkiye'nin modernleşme tecrübesini dinsel farklılaşmalar temelinde ele almaktadır. Üç bölümden oluşan bu incelemenin birinci bölümünde dinsel itibarın göstergeleri *şeyh, seyyid* ve *molla* tipolojileri ekseninde incelenmekte ve bu rollerin Türkiye'nin çağdaşlaşma arayışı içinde kazandığı yeni biçimlere yer verilmektedir. İkinci bölümde ise Alevilerin modernleşme süreci, *dedelik* örneği çerçevesinde toplulukta ortaya çıkan diğer farklılaşmalarla eşleştirilerek tartışmaya açılmaktadır. Cumhuriyet'le birlikte Alevilerin, gelenekselden modernliğe geçişlerinin yarattığı serüvenleri, şifahi kültür öğe-

lerinin direnç noktalarını göstermesi açısından önem kazanmaktadır. Üçüncü bölümde ise İlahiyatçılar dinsel bir prototip olarak ele alınmaktadır. Tipik bir İlahiyatçının devlet ve toplum katmanları karşısında içselleştirdiği geleneksel rol birikimi, ulemadan aydına geçişle birlikte görünürlük kazanan yeni karakterlerle buluşma imkanı kazanmaktadır.

*Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*'yi oluşturan metinler, aslında dinsel itibarın göstergelerini farklı dinî/toplumsal birimler içinde izleyebilme çabasının bir ürünüdür. *Türk Aydınının Din Anlayışı*'nda modernleşmeyle birlikte başlayan süreçte dini bilginin el değiştirmesi üzerinde durulmuştu. *Kutsanmış Görüntüler*'de ise bu kritik süreç içinde toplumun farklı katmanları arasında ortaya çıkan din algısının sosyolojik bağlamda ortaya çıkardığı paradoksal görüntüler üzerinde yoğunlaşılmıştı. Bu çalışmada ise, değişik dinî yapıların modernleşmenin kuşatıcı etkisi altında dönüşüme uğrayan başat aktörleri üzerinde durulmaktadır. Kuşkusuz bu yoğunlaşma, Türk toplumsal yapısının kendine özgü sınırları içinde yaratılan öteki kategorilerini bir de bu çerçeve üzerinden görmeyi sağlamaktadır.

Bu kitapta yer alan ve birbirini tamamlayan metinler değişik vesilelerle kamuoyuna ulaşma imkanı bulmuştur. TODAİE tarafından düzenlenen *Türkiye'de İnsan Hakları Konferansı*'na sunulan (Ankara, 10-11 Aralık 1998) "Ötekinin İnsan Hakları" başlıklı bildiri giriş bölümünde yer almaktadır. Ayrıca bu metin *İslâmiyat*'ta da yayınlanmıştır (c. 2, sayı: 2, Nisan-Haziran 1999). 16-18 Haziran 1999'da Yüzüncü Yıl Üniversitesi'yle Van Valiliği tarafından ortaklaşa düzenlenen *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Tarihi Sempozyumu*'na sunulan "Dinsel İtibarın Göstergeleri -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım" başlıklı bildiriye ise bu çalışmanın birinci bölümünde yer verilmiştir. Bu metnin birbirini tamamlayan değişik sunumları *İslâmiyat* (c. 2, sayı: 3, Temmuz- Eylül 1999) ve *Avrupa Günlüğü*'nde (sayı: 1, 2001) de yayınlanmıştır. Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu tarafından Kemer'de dü-

zenlenen *Kültür ve Modernite Sempozyumu*'na (25-27 Ekim 2001) sunulan "Alevi Modernleşmesi" başlıklı bildiri ise bu kitabın ikinci bölümünde yer almaktadır. Son olarak üçüncü bölümde yer alan "İlahiyat(çı)lar Üzerine" başlıklı metin ise farklı biçimleriyle *Emanet* (Sayı: 10, Mayıs/Haziran 2001, s. 21-25), *İslâmiyat* (c. 5. sayı: 2, 2002) ve *TKAG Bülteni*'nde (Sayı: 8, Ekim 2002) yayınlanmıştır.

Bu çalışmanın konusunu içeren dinî/sosyal yapılara, farklı sorular geliştirerek yaklaşmak da mümkündür. Esasen geleneksel-dinsel yapıların modernleşme süreci içinde ortaya çıkan görünümleri daha pek çok araştırmaya konu olacak bir zenginliğe sahiptir. Bizim burada yaptığımız, sınırları oldukça hassas ilan edilmiş bu yapılanmaları, günümüz koşulları içinde, sahiplendikleri yeni özellikleriyle tartışmak ve anlamaya çalışmaktan ibarettir.

Bu çalışmada pek çok kişinin katkılarını özellikle anmam gerekir. Kitabı ortaya çıkarân tartışmalara katılmakla kalmayıp aynı zamanda da sıkıntılı alanlara yönelmek için gerekli olan cesareti toplamada açık katkılarını gördüğüm arkadaşlara burada teşekkür etmek istiyorum. Pek çok yönden elverişsiz sayılabilecek bölgesel şartların ağırlığını her zaman unutturmayı başarmış olan Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nden dostlarım *Hüseyin Yılmaz, Erdal Baykan* ve *H. Hüseyin Bircan*'ın değişik disiplinlere aşina olan akademik perspektifleri olmasaydı bu kararlılığımı pekiştirecek açılımlardan açıkçası mahrum olacaktım.Nihayet çalışmalarımın her aşamasında sadece bana değil yazdıklarımın sonuçlarına da katlanmak zorunda kalan eşim *Aylâ*'ya minnettarım.

Bu çalışmanın yazarından ve içinde yaşadığı koşullardan kaynaklanan sınırlılıklarının yeni çalışmalarla aşılabileceğine olan güvenim sonsuz. Yararlı olması dileğiyle...

Muğla 2002
*Necdet Subaşı*

# Giriş

# "Öteki"nin Dünyası

Türkiye'nin her zaman sorunlu kabul edilen geleneksel ve dinsel unsurları çok kere *ötekileştirme* faaliyetinin birer nesnesi olmaktan kurtulamamıştır. Ülkenin doğusunda geleneksel dindarlığa ilişkin tipolojilerle varlığını yoğun bir şekilde sürdüren dinsellik formu, Alevilerde varlığı her geçen gün daha çok tartışılmaya başlayan modern anlamıyla kimlik sorunu ve son olarak da laiklik ve dinde reform tartışmaları içinde gündeme getirilen ilahiyat(çı)lar her zaman öteki konumuna indirgenen bir strateji içinde ele alınmaktadır.

Kürt sorunu olarak da tanımlanan ve Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu ağırlıklı bir şekilde merkez edinen etnik milliyetçilik kendi geleneksel yapısıyla sık sık karşı karşıya gelmektedir. Bu bağlamda hem modern Türkiye'nin radikal dönüştürme talepleri hem de bu hareketin kendine özgü yenilikçi vurgusu yerel dinselliği açıkça hedef edinmekte ve hızla dönüş-

türmektedir. Böylece bilinen göstergeleriyle şeyh, seyyid ve mollanın modern vizyonu ciddi bir farklılaşmaya tabi kılınmaktadır. Öte yandan yine aynı şekilde kendilerine dikkatle yaklaşılan Aleviler de ikili bir kuşatma altında kendi geleneksel inanç ve kurumlarıyla karşı karşıya gelmektedirler. Bir yandan Türk modernleşmesinin tipik bir yansıması olacak şekilde ortaya çıkan paradigmatik değişim, öte yandan da modernleşmeye katılım arayışı içinde geliştirilen uyumluluk çabası bugün Aleviliği köktenci dönüşümlerin eşiğine getirmiştir. Son olarak İlahiyat dünyası da özellikle İlahiyatçı kimliği içinde esaslı bir şekilde dönüşüme uğramış bulunmaktadır. Türk modernleşmesinde işlevsel roller üstlenen dinsel kurumların ortaya çıkardığı görünüm, modernleşme siyasetlerinin yoğun bir şekilde hız kazandığı her seferinde Türk İlahiyatçılarının konumunu tartışılır kılmaktadır.

Gerek Kürt toplumunun etnik ve dini örgütlenmesinin modernleşme süreciyle birlikte açığa çıkardığı bölünme ve farklılaşmalar gerekse Aleviler arasında ortaya çıkan yeni yapılanmalar, İlahiyat dünyasının Sünni modernleşme içinde ortaya çıkan araçsal rolleriyle karşılaştırıldığında, bütün bu değişimlerin gerçekte ötekileştirme hakkını sürekli olarak elinde tutan ve bu söylemini egemenlik inşasında kullanmaktan kaçınmayan modern devletin gücünü ve siyasi manevra kabiliyetini yansıttığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma söz konusu farklılaşma ve karşılaşma deneyimlerini ötekileşme sorunu içinde ele almaktadır. Modernleşme süreciyle birlikte özellikle Kürtler ve Aleviler arasında ortaya çıkan farklılaşmalara dikkat edildiğinde bu yapıların gerçekte modernleşmenin doğası içinde açık bir çelişki yaşadıkları anlaşılmaktadır. Dinin Türk toplumundaki kültürel ve kurumsal ağırlığının her zaman farkında olduğu gözlemlenen egemen iktidar söylemi, başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere pek çok araçsal desteğe baş vurarak, dinin ülkede kontrol edilemez düzeyde ciddi bir soruna dönüşmesini engelleyecek kimi tedbirlere bizzat öncülük etmiş-

tir. Bu bağlamda Diyanetin kurumsal varlığının yanı sıra ilk öğretim okullarında zorunlu olarak okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri de dinin karşıt bir tepkiye destek verebilecek unsurlarını yok etmeyi hedeflemiştir. Bu niyetin başarı oranı modernleşme politikalarının sonuçlarıyla karşılaştırılmalıdır. Nitekim Türk modernleşmesi, Kürtler arasındaki geleneksel dini statü ve rolleri kendi siyasal tercihleri içinde tartışmaya açmış, bu politik manevralar içinde Aleviler de esaslı çözülmelerle karşı karşıya gelmiştir. Kuşkusuz bu dönüştürme siyasetleri içinde İlahiyat(çı)ların konumu da ihmal edilemez. Bir statü göstergesi olarak İlahiyatçının modern vizyonu da kendini geleneksel ulema çizgisinden her zaman farklı bir şekilde üretmeye çalışmaktadır.

Nihayet bu ayrışmalar yeni gerilimleri, çözülme ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sonuçta merkezi dinsel yapılanmalardan kendini ayrıştırmak zorunda kalan her öğe bir şekilde ötekileştirilmiştir. Ötekine ilişkin tahayyülat içinde yeniden kodlanan Kürt, Alevi ve İlahiyatçı dinselliği resmi söylemle buluşma zeminini aramaya koşulduğu her seferinde kendi iç çelişkileriyle yüz yüze gelmektedir. Bu karşıtlıkları üreten pek çok nedenden söz etmek mümkündür. Gelenek içinde belli bir düzeneği içselleştiren dinsel yapılar modernleşme politikalarının ağırlığı altında yerle bir olmaktadırlar. Artık bu işleyiş tarzı, kendi gücünü ötekilik formasyonu içinde elde etmeyi bir ara strateji olarak kabul etme eğilimindedir. Kuşkusuz bu süreç içinde ötekileştirilen dini ve kültürel öğeler, sadece kendi meşruiyet çizgilerini kaybetmekle kalmamakta, aynı zamanda ayrışma ve dışlanma tehdidi içinde ortaya çıkan yeni çerçevelerle de söz konusu unsurlar, insan haklarından söylem tutarlılığını korumaya kadar pek çok konuda marjinal arayışlara mahkum olmaktadır. Bu nedenle öncelikli olarak ötekinin bir inşa nesnesi olarak nasıl kotlandığını burada ele almak gerekmektedir.

## Ötekinin İcadı

Esasen "öteki" kavramı sosyal bilimlerin önemli problemlerinden biridir. "Öteki", modern zamanların bilimsel perspektifleri içinde somut karşılıklara sahiptir. Bu bağlamda başta antropoloji olmak üzere diğer sosyal bilimlerin de bir "öteki" inşasından ve probleminden söz etmek imkan dahilindedir. Öncelikle zihinsel, ardından da somut karşılıklar içinde kendine yeni bir dünya kurmayı başaran "öteki kuramı", sadece insan haklarının kullanımında değil, diğer tüm sosyal tercihlerde de belirleyici bir boyuta sahiptir. Çünkü böylece sosyal bir sistem, içsel bütünlük ve devamlılığını, "öteki"ne bağlı kalarak garanti altına almakta ve böylelikle de kendi sürekliliği sağlamaktadır.

"Öteki"ne ilişkin olarak ortaya çıkan genel ve egemen eğilimi açıklığa kavuşturmak için özellikle antropolojik ve sosyolojik eğilimlerde ortaya çıkan farklı yaklaşım biçimlerini tasnif etmek gerekmektedir. *Keyman* (1996: 76-78), *Kehare*'ın çalışmasından hareketle bu bağlamdaki eğilimleri şöyle sıralamaktadır:

1. *Ampirik bir nesne olarak "öteki"*: Öteki, burada hakkında ampirik bir bilgi toplayarak anlaşılabilecek bir nesne olarak görülür ve böylelikle onu, sözde nesnel ve gerçeklere dayalı olan bilgiler sağlayarak açıklamak amaçlanır.

2. *Kültürel bir nesne olarak "öteki"*: Modern (Batılı) olanla geleneksel (Doğulu) olan arasında kurulan modernizasyoncu iki kutuplu görüşü niteleyen özcülüğün bir sonucu olarak, "öteki", ne olduğundan çok ne olmadığıyla tanımlanır. Böylece "öteki", modern benliğin "aynadaki görüntüsü" olarak temsil edilir.

3. *Bir varlık olarak "öteki"*: Yorumcu ve varoluşçu söylemlerde kullanılan ve bir varlık *(being)* olarak nitelenen "öteki", benliğinin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki "gözükmeyen gönderim noktasıdır. Bir yo-

rumcu veya varoluşçu "öteki" hakkında sadece yazmakla kalmaz, aynı zamanda kendi "ben"inin kültürel ve tarihsel oluşumunu araştırmak amacıyla "öteki" için yeni ilişkiler keşfetmeye çalışır. "Öteki"nin bu şekilde kavranışı hem ampirik bilgi toplama tarzından, hem de onun kültürel bir nesne olarak tanımlanmasından radikal şekilde ayrılır. Ancak "öteki"ni tarihsel bir varlık, "gerçek" bir tarihsel varoluş olarak görerek hem yorumcu, hem de varoluşçu söylemler modernitenin rejimi dahilinde işlerler ve ben-öteki karşıtlığını muhafaza ederek "öteki" kategorisini hâlâ ontolojik bir varlık olarak düşünürler.

4. *Söylemsel bir yapı olarak "öteki"*: Bu şekilde bakıldığında "öteki" çeşitli söylem ve kurumlar tarafından kurulan bir "bilgi nesnesini" oluşturur. Bu söylemsel bir kuruluştur ve "öteki"nin tarihsel bir varlık olarak anlatılışını reddeder.

5. *Farklılık olarak "öteki"*: Kimlik/fark ilişkisine yerleştirilmiş "öteki", "ben" ve "öteki"nin ilişkisel özelliğini vurgulayarak, sömürgeci ile sömürgedeki arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak odağı kimlik/ farklılık eksenine taşır.

"Öteki" kavramına semantik orijini dikkate alınarak bakıldığında kavramın, Grekler tarafından 6. ve 7. yüzyıla kadar "yabancı"lar için kullanıldığı görülmektedir. Grekler, kendilerini yabancılardan ayırmak için bu kavrama başvurmaktaydılar. Bu bağlamda, bir başka terim olarak "barbar" da, "öteki" söylemi içinde, *alt-insanlık* biçimlerini tanımlayarak yansıtmak için kullanılmıştır. İlgili bazı çalışmalarda, "öteki" teriminin Avrupalılarca sadece negatif bir anlamda kullanılmadığı, bu terimin zaman zaman "diğer yerler" ve "diğer insanlar" için de kullanıldığına işaret edilmektedir. Hatta terim bu çerçevede Avrupalıların "öteki"ni tanımlamada kararsız kaldıkları alanlarda bile kullanılmıştır. Yeni dünyalarla karşılaşan filozof, asker ve tüccarların gözlemlerine bağlı olarak "öteki" söylemi içinde "barbar" terimi, 12. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar özellikle Hıristiyan olmayanlar için kullanılmaya başlanmıştır. 18.

yüzyıla ağırlığını veren Rönesans döneminde ise "öteki" terimi, *Duncan*'ın da belirttiği gibi özellikle aydınlanmamış "öteki"leri belirtmek için kullanılacaktır (Akt. Sözen, 1995: 113). 20. yüzyılda ise artık bu kavramla Avrupa ve Amerika'nın cahil, geleneksel ve kendilerinden daha az akıllı olarak gördükleri *Üçüncü Dünya* ülkeleri kastedilecek ve gerektiği sürece de bu kavram kendi temsillerinde kullanılacaktır.

Avrupa'nın uzun bir tarihsel süreç içinde geliştirdiği "öteki" algısı, öncelikle dini, siyasi ve ekonomik alanda geliştirilerek anlamlandırılmıştır. Hatta bu süreç giderek Avrupamerkezciliği görüşünün de kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Denilebilir ki Hıristiyanlığı Avrupamerkezciliği görüşü çerçevesinde yaygılaştıramayan Avrupa, kapitalizmin dünya ölçeğinde yaygın ve belirleyici olmaya başladığı andan itibaren, artık dünyayı fethetme hedefini kendisine daha uygun görmeye başlamıştır (Aydın, 1994: 76).

"Öteki", sosyal bilimlerde özellikle klasik antropolojinin kültürel inhisarcılığını taşıyan bir boyutu içinde temellendirilmiştir. Kültürel ayrımlaşmanın bir tezahürü olarak "öteki", tanımlanmış ve olumlanmış bir dairenin dışında kalmışlığı, hatta meşruiyet alanının farklılaşmasını göstermektedir. Böylece bir grup önyargısı olarak "öteki" yaratılmıştır. Bu yargının oluşturulmasında bilimin genellikle kötüye kullanılmasından bile söz edilebilir. Önyargı üretme ve bilimi kötüye kullanma bakımından öncülüğü antropoloji, biyoloji ve tarihin aldığı görülmektedir. Aydınlanma sonrasında gelişen modernite projesinin bilime yüklediği konum ve rol, belki de bu ideolojileri geliştirmek isteyenlere bilimi kötüye kullanmaktan başka bir yol da bırakmamıştır (Tekeli, 1998: 3).

"Öteki", bir tahayyüldür ve fiili gerçekliğin açık belirleyiciliğine rağmen o, subjektivizmi ve her türlü önyargıyı yansıtmaktadır. "Öteki" dışımızda kalanın, bizimle aynı vasatı paylaşmayanın, düşman olanın kurgulandığı bir resmetmedir. Bu nedenledir ki "kültürel öteki"nin "ruh"unu daha derinden anlamak özellikle 19. yüzyılın başlarında antropolog ve oryanta-

listlerin açık amacıydı. Ancak bu niyet yine de antropolojik ve oryantalist çalışmaların içsel bir sosyalleşme sürecine girmelerini ve bununla da yabancı kültürlerin sınıflandırıcı bir şekilde dışlanmasını engelleyememiştir (Abaza, Stauth, 1996: 91). Çünkü nihayetinde kültürel kimliklerin biçimlenmesi "öteki"nin ifadesini dikkate almaktadır; kendi kendini kültürel olarak tanımlama işi her zaman "öteki"lerin değerlerinden, özellik ve yaşam tarzlarından ayırt edici olmayı içermektedir (Larrain, 1995: 197).

"Öteki" sadece sosyal olanın alanı içindeki bir taksimatı içermez. Kabul edilmiş, üzerinde karar kılınmış *meşru* bir tercihin dışında kalanlar da "öteki"nin tüm ağırlığını kendi üzerlerinde taşımaya başlarlar. Aynı şekilde ahlâki kategorilerin doğru-yanlış, iyi-kötü biçimindeki yansımaları da "öteki"nin varolan yüzünü yeniden tanımlayarak biçimlendirir. Böylece "öteki", modern zamanların tahayyülatı içinde dışlama ve reddetmenin uygun bir yöntemini var eder. Zaten modernizmin evrensellik iddiasına sahip belli başlı kuramları da "öteki"ne Avrupalı akılcı özne açısından bakmakta ve hatta tüm farklı kültürleri kendi birliğine indirgemektedirler. Buna karşın tarihsici kuramlar da "öteki"ne kendi özgün ve biricik kültürel yapıları açısından bakmış, hatta farklılık ve bölünmüşlüğü öne çıkartmakta ısrarcı olmuşlardır. Böylece modernlik kendi kurgusu içinde "öteki"nin özgünlüklerini görmezlikten gelirken, diğeri yani tarihsici eğilimler de "öteki"nin oluşumunu ayrıştırarak tanımlamakta öylesine ileri gitmişlerdir ki bu da onların daha aşağı ve daha az insani görülmelerine yol açmıştır (Larrain, 1995: 196).

Öte yandan tarihsel gelişimi içerisinde 16. yüzyılın sonlarına kadar "öteki" kavramını geliştirmeyen Osmanlı, "orada ne olup bittiğini Allah bilir" şeklinde formüle ettiği bir fikir etrafında dünyayı kendi terminolojisi içinde kalarak tahayyül etmeyi sürdürmüş ve ancak 17. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'yı kültürel bir bütünlük içinde düşünmeye başlamış-

tır. Osmanlı'nın siyasi anlamda *Dârü'l-Harp* ve *Dârü'l-İslâm* olarak dünyayı ikiye ayırması, 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'yı Frenk ve Hıristiyan dünyası olarak algılamak şeklinde tebarüz etmiştir. Nihayet onu "Frengistan diyarı" olarak algılarken bile bir yandan da onu tanımlamaya başlamış; 19. yüzyılın sonlarına doğru ise Avrupa ona "milletler ve devletler topluluğu" şeklinde görünmeye başlamıştır. Yanı sıra türlü çeşitlilikleri içinde Yunan düşüncesi; Avrupa düşüncesi ve hukuku, Roma Hukuku, Hıristiyanlık; Latin Medeniyeti ve Alman halk kültürü, *Yapp*'ın da gösterdiği gibi *Bizans* potasında erimiş bir şekilde yeniden tanım kazanmıştır (Sözen, 1995: 113-114).

Tarihsel olarak çok daha gerilere gidilerek genel bir bakış tarzı gerçekleştirildiğinde ise İslâm/Hıristiyan *karşıtlığı*nın "öteki"nin karşılıklı olarak yadsınmasına yol açtığı farkedilmektedir. Fakat bu yadsıma sürecinin, muhayyel geçmişi 'özselleştirme'nin mekanizmalarını kapsadığını da hesaba katmak gerekir (Abaza, Stauth, 1996: 112). Dinî alanda da İslâm, tarihsel bağlamı dikkate alınarak yeniden okunduğunda müminkafir zıtlığı, daha geniş bir perspektifte *Dârül İslâm* ve *Dârül Harb* ya da ümmet ve cahiliyye gibi zihinsel ve toplumsal gerçeklik içindeki ayırımlar söz konusu olacaktır. Probleme bir başka açıdan yaklaşmak gerekirse, merkez aldığı Tanrı anlayışı İslâm kültürüne/kültürlerine zaten "öteki" hakkında gereken bilgiyi vermiş, Onun kendini Batılı gibi "öteki"ni anlayarak tanımlamasına fırsat tanımamıştır. Kuşkusuz bu, İslâmiyet'in özcülükten uzak bir tavır sergilediği anlamına değil, "öteki"lerin hakikatinin müslümanları epey bir süre ilgilendirmediği anlamına gelmektedir (Sayın, 1997: 33). Bu bağlamda oryantalizme karşı oksidentalizmin olmayış nedeni de Doğu ve İslâm kültürlerinin masumiyetine ve onların türdeş, kapalı ve özsel birimler olarak tanımlanmalarına ya da ilişkilerinin tarihsel pratikler sonucu Batı'dan yana dağılmış olmasına değil, Doğu'nun Batı'yı 19. yüzyıla değin *ötekileştirememiş* olmasına bağlanabilir (Sayın, 1997: 32; Mutman, 1996: 25-70). Bu *gecikme* daha derin bir çatışmayı kendi içinde üretecek şekilde bir etki

sağlanarak ancak *aşılabilmiştir*: Siyasal alanda gücünü yitiren Osmanlı artık, artık zaten üretmediği "öteki"ni dışarıda değil, içeride aradığı bir sürece girmiş (Osmanlıcılık, Batıcılık, İslâmcılık akımlarının belli dönemlerde kesin çizgilerle birbirinden ayrılması gibi) ve bu durum Cumhuriyet'in kurulmasına kadar böylece devam etmiştir. Cumhuriyet ideolojisi ise daha açık bir "öteki" tasvirine bağlı kalarak, Türk milliyetçiliği dairesinde diğer bütün karşıtlarının meşruiyetini ortadan kaldırmayı hedeflemiş gibidir (Sözen, 1995: 114).

## Öteki: Negatif Bir Kurgu

"Öteki"nin kurgu düzeyinde inşası modern zamanlarda sosyal olanın gerçekliği içinde sağlanmaktadır. Tarihsel zaman içinde gerek birey gerekse toplumsal yapı evreninde "benlik" ve "öteki" üzerine karşıtlık ya da ortaklık düzeyinde bir sınırdan söz etmek mümkünse de, bu sınırın somutlaşması modern bir evrende daha sahici karşılıklarla içselleşmiş gibidir. Nitekim "öteki" kavramına dayanarak yaratılmış ırkçılık, soykırım, etnik merkezcilik, tek kültürcülük, yabancı düşmanlığı vb. gibi pek çok *negatif akım* sayılabilir. Zaten Batı kültürü İslâmi kültür(ler)den farklı olarak onu (ve kendini) anlamak ve bir arzu ve bilgi nesnesi olarak konumlandırmak amacıyla "öteki"ne ilgi gösteren bir kültürdür (Sayın, 1997: 33). Özellikle yeni gelişen mikro milliyetçilikler, varlıklarını geçmişte kaybeden taraf olmaya dayandırdıklarından, yarattıkları yeni kimlikleriyle bir eşitlik talebinde bulunmuş oluyorlar; ama kendi "öteki"lerini yaratırken onu değiştirme olanağını da yitiriyor, dolayısıyla onu belli bir biçimde korumuş oluyorlar. Yani onu değiştirecek *yaratıcı* yeni bir eylem geliştirmiş olmuyorlar, sadece *yarattıkları* ya da açığa çıkardıkları "öteki"ne hayır deme olanağını elde ediyorlar. Böylece yaratıcı eylemlerini, kendisinden olmayana hayır demeye irdirgemiş oluyorlar (Tekeli, 1998: 2).

"Öteki", "ben" ve "biz" tahayyülünün bir karşıtlığı içinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ortaklaşa "biz" duygusu, kendi bağlamı dışındakileri "öteki" sayacak bir ayrışmayı pekiştirmektedir. Giderek "biz" ve "öteki" ayrımı kendi içinde türlü anlam cepheleşmeleri ve eğilimleri, karşıtlık ve yandaşlık, işbirliği ve tezat ilişkilerini yansıtmaktadır. İnsanlığı ve coğrafyayı ulusal sınırlarla bölerek, herbiri kendinin "en eski" ve "en köklü" olduğunu iddia eden ve sürekli olarak "dış düşmanlar"a karşı bir "biz" kimliğiyle kendilerini meşrulaştıran ulus-devletler de son tahlilde "biz" ve "öteki"ni yansıtmaktadırlar (Anderson, 1993). Sonunda "öteki"ler görece bir insan-altı duruma sokulmakta ve ardından da mevcut talihsizlikleri, "insan gibi" davranamayışlarına bağlanılarak bu durumdan doğan sıkıntılar meşrulaştırılmaktadır. Buradan, söz konusu "öteki"lere, başarısızlıklarının iflah olmazlığı ve onları tekrar insan içine sokmak için yapılacak hiçbir şey olmayışı yüzünden, insan gözüyle bakılamayacağı kararını vermeye yalnızca bir adım kalmaktadır (Bauman, 1998: 155, 179-184).

Burada şaşırtıcı olan özellikle siyasal ve ekonomik alanlarda gücünü gösteremeyen sosyal yapıların, "öteki"ni merkez dışında değil merkez içinde üretme yoluna gitmeleridir. Bu aslında gücün kullanılmaması, daha doğrusu gücün eksik olmasıyla ilişkilidir. Böylece kendi içinde üretilen "öteki"lere göre kendini tanımlamaya çalışma, belirsizliğe, istikrarsızlığa ve olayların her zaman kültürel olsun, dini olsun, ekonomik olsun merkeze yakınlık ile, tıpkı etniklik konusunda olduğu gibi siyasi bir şekle bürünmesine yol açmaktadır (Sözen, 1995: 114). Kendi toplumsal yekpareliği içinde ortaya çıkarılan bu ayrışma ve "öteki"nin her vesileyle yeniden üretilen varlığı homojenleştirme kaygısının bir tezahürü olarak bir iç gerginlik ve kopuşmanın zeminini oluşturmaktadır.

## Ötekini Anlamanın Anlamı

Temelde Batı modernizminin amacı yalnızca "öteki"ni anlamak değil, öteki üzerinden kendi kimliğine ulaşarak onunla

kendi arasındaki sınırları da çekmektir. Kuşkusuz her sınır bir ilişkidir ve bu sınırlar, içerisiyle dışarısı, biz ve onlar arasındaki farkları da belirlemektedir. Bu nedenle "öteki"ni anlama isteği temelde bir sınır çekme, farklılıkları "öteki"leştirerek kendi kimliğini bulma çabası olarak da algılanabilir. Gerçekten de Batı modernizminin kendi deneyimini evrensel ve saltık bir değer olarak temellendirebilmesi için önce farklılıkları *ötekileştirerek* onların bilgisine ulaşması gerekmektedir; çünkü kendi ayrıcalığını ancak bu karşıtlık temelinde kurgulayabilmekte ve yine kendi kimliğini bir iktidar biçimi olarak ancak bu yolla dayatmak istemektedir (Sayın, 1997: 32).

Evrensel kuramların çoğu "öteki"liği ve farklılığı anlamakta zorlanıp, tarihi de herkesin geçmesi gereken bir aşamalar serisi olarak görürken, tarihsici kuramlar da ortak sorunları ve paylaşılan insanlıktan kaynaklanan eşitlik biçimlerini anlamakta güçlük çekerler. Onlara göre tarih, anlaşılması her ulusun geliştirdiği değişik kültürel özlerin kavranmasıyla mümkün olan, evrensel değil, kesintili bir süreçtir. Evrensel kuramlar "öteki"ne Avrupalı akılcı öznenin perspektifinden bakarak; kendi mutlak gerçekliğini taşıyan ve tüm kültürel farklılıkları, kendi özgünlüğüne indirgeyen genel bir modeli uygulama eğilimi taşımaktadırlar. Tarihsici kuramlar ise "öteki"ne, özgün kültürel yapısının perspektifinden bakmakta; bu nedenle farklılık ve kesintiye daha fazla vurgu yapmaktadırlar. Aslında her iki bakış açısı da ciddi sosyal sapma eğilimlerini içlerinde barındırmaktadır. Evrenselci kuramlar "öteki"nin farklılıklarını anlayamadıkları için onu kabul etmemekte, tarihsici kuramlar da, onu ayrı ve aşağı bir oluşum olarak değerlendirdikleri için rahatlıkla göz ardı edebilmektedirler. Sonuçta mutlak doğru ve tarihsel sürekliliğe yapılan vurgular indirgemeciliğe yol açarken, "öteki"nin özgünlüğü gözardı edilmekte, farklılık ve kesintiye yapılan vurgular ise, "öteki"nin küçük görülmesine yol açmaktadır (Larrain, 1995: 18; Binder, 1996: 194-202).

O halde "öteki" bir başka yerden bakarak anlaşılmayacak kadar *uzaktır*. Empati yoluyla yaklaşıldığında bile ancak ön-

yargı evreninde kurulmuş bir tipolojiden yola çıkılarak kendisine *ulaşılmaktadır*. "Öteki"ni anlamak, onun önceden betimlenmiş sosyal çehresini ve taşıdığı imkanlar dünyasını kavrayıp içselleştirmeden mümkün görünmemektedir. Öyle ki artık farklılıklar, neredeyse bir ütopya haline getirilmiştir (farklılık bir ütopyadır) (Baudrillard, 1995: 121).

Gerçekte "öteki", öbürünü tek başına yansıtan bir ayna değildir. "Öteki", bizim zihni dünyamızda, özlem ve kaygılarımızı, ittifak ve tepkilerimizi, rasyonel ve metafizik tercihlerimizi bir şekilde yansıttığımız bir başka "dünyamızı" ifade etmektedir. Bu "dünyamız", uygun meşrulaştırımlar içinde "öteki"nin evrenini ifade etmeye başlamaktadır. Bu bir tanımlamadır, tarif ve tayindir. Hatta bu belki de çarpıtılmış bir resimdir. Bu, öznenin kendisi dışındaki bir "öteki"nin varlığını imleyerek, bu varlığı "aşağıda", "ilkel", "barbar", "iğrenç" vb. şekillerde ayrıksılaştırarak tanımlaması ve kendi kimliğini "aslî olarak kurması işlemi şeklinde açıklanabilir. Kuşkusuz yine bu, kendini merkeze alma faaliyetidir ve bununla evrensel özne kendi yüzünü, güç ve dilini, merkezî söylemsel pratiklerin dışında bırakılan ayrıksı "öteki"nin adına ve onu alabildiğince kendi içinde benzeşikleştirerek, tek vücut olarak sabitleyen konuşma ile kazanmaktadır (Binark, 1998: 71-72). Bu nedenle çoğu kereler kökten "öteki"liğin yazgısının ne bir uzlaşma vaadiyle ne de bir övgüyle çözümlenecek gibi olduğu iddia edilmektedir (Baudrillard, 1995: 130).

Kuşkusuz "ben" ve "biz" olmayanı "öteki" olarak tasvir edenlerin bu kalıp yargılar hakkında öne sürecekleri birtakım iddialar olmalıdır. Çoğunlukla bu çatışma, öne çıkarılan verili egemen söylemin reddedilmesi için sık sık savunmaya ya da itiraza sıfırdan başlamaya mahkum bir atağı gündeme getirmektedir. Daha da ilginç olanı "öteki"nin de aynı süreci kendi dışında olan bir başka "öteki" için işletmeyi meşrulaştıran tepkiselliğinde gözlemlenmektedir. Örneğin, "öteki"nin tarihini okumak, "öteki"nin konuşması ya da kendini temsil etmesi anlamına gelmiyor. *Binark*'a göre (1998: 72, 84) "öteki", kendi

hakkında üretilen her sözde yeniden kuruluyor. Ona göre aslında her tarih okuması, bir anlamda okunanın tarihini yeniden yazmak, yani kurmak demektir. Bu nedenle tarih okuma ve yazma işleminde, kendi-öteki ilişkisini toplumsal ve siyasal gerçeklerin içindeki "devinimsel duruşları" ile ele almaya özen gösterilmelidir. *Morley* ve *Robins*'e göre de (1997: 44-46) Avrupa kimliğinin anlamı, aslında, "öteki"ne göre ve "öteki"ni dışlayarak oluşturulan negatif tanımında yatmaktadır. Böylece, ulus devletlerin inşası sürecindeki korumacı "kimlikçi" düşünceler, sembolik bir coğrafya olarak Avrupa bağlamında yeniden üretilmiş olmaktadır.

Bu, modern olanın "öteki"ni anlama ve açıklama tarzının bir çabası olarak kendi dünyasına bağlanıp çakılmasını kolaylaştırmaktadır. Yerli-sömürgeci karşıtlığı, siyah-beyaz zıtlaşması hatta daha genel bir siyaset göstergesi olarak doğulu-batılı farklılaşması, antropolojik ve sosyolojik bir tarzın geçerliliğini devam ettirerek koruyan argümanları ortaya koymaktadır. Artık kimliği siyasi ve ekonomik alanda bir güç ve kültürler-arası karşılaştırma olarak "öteki"ne göre tanımlama, kendi gücünü ortaya koyma süreciyle eşdeğer bir özellik göstermektedir (Sözen, 1995: 113).

Bu bağlamda kendi zihni tasavvurumuzun bir iktidar tekniği olarak "öteki", iyi niyetli bir arayış içinde anlaşılmak istendiğinde de, ortaya çıkan entelektüel, tarihsel, dinsel ve ahlâki kodlara bağlı önyargıları terk etmek mümkün görünmemektedir. Denetleyenler, hakim olanlar, "öteki"ni yaratmayı sadece kendi denetimlerine bir meşruiyet söylemi kazandırmak için yapmamaktadırlar; yanı sıra "öteki", denetimi sürdürmek için araçsal amaçlarla da yaratılmaktadır. Ünlü böl ve yönet formülü içinde, "öteki"ler yeniden üretilerek çoğaltılmaktadır (Tekeli, 1998: 2).

"Öteki"ne bu bağlamda yaklaşım, onu hem "ezik" ve "yılgın" hem de "muhtaç" görmenin üstünlüğünü yaşatmaktadır. Burada bir şekilde birbirine karşıt cepheleşmeler içinde çizilen

imajlar, çarpıtılmış ve üzerinde oynanmış görüntüler söz konusudur. Nitekim fenomenologların söylediği gibi, "öteki" konusunda yapılacak araştırmaların, benim ya da benim bilincimdeki "öteki"nin kimi bileşenlerine sahip olan bir "öteki" kavramından hareket etmeleri neredeyse kaçınılmazdır (Binder, 1996: 200-201).

## Oryantalist Tahayyül: Ötekinin Biçimlenen Dünyası

Ötekinin ortaya çıkarılıp tanımlanmasında oryantalist faaliyetlerin gücü neredeyse tartışılmaz bir niteliğe sahiptir. Gerçekten de oryantalist söylem kendi dışında bir "öteki"nin gerçekliğini yeniden kurma ve biçimleme alanı olarak ilginç açılımlara öncülük etmiştir. Nitekim *E. Said*'in oryantalizmin yapısını ele alan çalışmasında öne çıkardığı görüşleri hâlâ haklılığını korumaktadır (Said, 1982). *Said, Oryantalizm*'de kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen bir kültürün başka bir kültürü eşiti olarak anlayıp değerlendiremeyeceğinden yola çıkarak birtakım sorulara cevap aramaktadır. Hele bu kültür, sömürgeciliğin askeri ve ekonomik amaç ve kurumlarıyla da besleniyorsa, yani egemen kültürse, durum daha da vahim sonuçlar üretecektir. Çünkü o zaman öğrenme ve anlama isteği "izin vermek, ezmek, meşruiyet tanımak, yasaklamak, doğrulamak" gibi tutkulara dönüşmektedir. Nitekim oryantalizm de bir bilim, bir tavır ya da tavırlar yumağı olarak, Avrupa'nın sömürgeci kültürünün bir kurumu olduğu için, ondan bağımsızlaşamamış ve bu tutkulardan arınamamıştır (Parla, 1985: 11; Subaşı, 1994: 104-111). *Said*, oryantalist söylemde "öteki"ne içkin tasavvurların gariplik, egzotiklik ve anormallik imgeleriyle kurulduğunu iddia etmektedir. Böylece "öteki"nin özerkleştirilmesi işlemi özellikle inançlar, zevkler, metinler ve değerler sistemi arasındaki farkları vurgulayan "kültürel güçler" ve "bizim" ne yaptığımız ve "onların" neyi "bizim" gibi yapamadıkları ve anlayamadıkları hakkındaki ahlâki güçler tarafından ona içkin tasavvurların üretilmesiyle gerçekleşmektedir. Dola-

yısıyla bu tasavvurlar bir yandan "ben" kimliğinin tanımlanabilmesine, diğer yandan da "öteki"nin üzerinde bir egemenlik kurulmasına hizmet etmektedir (Said, 1982: 17; Binark, 1998: 68). *E. Said*, Oryantalizm'de *Foucault*'nun kuramsal analizini uygulayarak bütün egemen kültürlerin kendilerine uygun bir hakimiyet söylemi yarattıklarını ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıttıklarını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre bu çarpık yansıtma, gerçekte bir kültürün diğer bir kültüre egemen olma yollarından biridir[1]. Açıktır ki oryantalizm, "öteki"ni betimlemek açısından gücünü yoktan bir şeyi var etmesinden değil, olan bir şeyi olmayana (semantik ve farklılık terimlerine) irdirgemesinden almaktadır (Binark, 1998: 73).

"Öteki", sadece bireysel ya da toplumsal farklılıkların ortaya çıkarılması bağlamında kurulmamakta, ayrıca o, özellikle kültür ve zihniyet kamplaşmaları arasında da hatıra gelmekte ve uygulanmaktadır. Bu durum çoğu, bilinçaltında saklı tutulmak şartıyla, giderek şartlı protestoların belkemiğini oluşturacak biçimde tepki kalıplarını üretmeye devam etmektedir. Bugün çoğu çatışmacı eğilimlerin dikkate değer bir tehlike ifade eden ortak hafızasının, "öteki" kurgusunu pekiştirecek şekilde hazır ve teyakkuzda tutulduğunu görmek hiç de şaşırtıcı de-

---

1 *M. Foucault*, kuramsal çalışmalarının sonucunda, *bilginin arkeolojisi* adını verdiği kendi yöntemini geliştirmiş, söylem ve iktidar kavramları üzerinde yoğunlaşarak, tarihsel değişimde, iktidar mekanizmalarının söylem biçimleri oluşturarak geliştiğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre, temel eğilimi kişileri, özellikle de onların bedenlerini denetlemek olan iktidar, bunu gerçekleştirirken, dil aracılığıyla kendi çevresini çizen bir dizi söylem geliştirmektedir. *Foucault*'nun *Söylemin Düzeni* adlı çalışması (1987), onun iktidar kuramı üzerine yoğunlaşan sonraki çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Onun felsefesi, *Nietzche*'nin "güç istemi" kavramının ve *Heidegger*'in dile ağırlık veren felsefesinin ağırlığını taşımaktadır. Bu iki düşünürün, kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaşan ve ilişkinin kişi yanını vurgulayan bakış açıları *Foucault*'da daha da geliştirilerek olgunlaştırılmıştır.

ğildir. Açıkçası "öteki"nin varlığına, meşruluk ve donanımına duyulan küçümseyici bir fanatizm, karşıtlarda da aynı eğilimi doğurduğu zaman, dünya ölçeğindeki sosyal yaşam platformunun dengesini en azından bugün için koruyabilmek mümkün görünmemektedir.

Bu, "öteki"nin hakları sorununa hangi kriterlerden yola çıkarak yaklaşabileceğimiz hususunda hem etik hem de sosyolojik düzeyde birtakım sorunlar yaratmaktadır. "Öteki"ne tanınan haklar, bir insan olmanın imkanlarını çoğu zaman *aratmayan* düzlemlerde düşünülmektedir. Gerçekten de "öteki"ler, genellikle ya fiili itiraz ve tepkilerin sonu uzlaşmaya varan biçimleri arasında birtakım tavizler içinde haklarına "kavuşabilmekte", ya da "öteki"nin duyarlılıklarına dikkat kesilen bir etkinliğin pragmatik ve politik uyanıklığına bağlı olarak "rahat dursunlar"ı temine yönelik bir strateji içinde huzur bulmaktadırlar.

"Öteki"nin hakları bu çerçeve sorular içinde gündeme gelmektedir. Genellikle insan olmanın bir sonucu olabilecek hak sahibi olma durumu, etkinlik, tercih ve ayak oyunları içinde kazanılabilen bir bağış ve imtiyaza dönüşmektedir. Doğal bir hakkın kullanımını, meşrulaştırımı ancak siyasal taleplerin bir sonucu olarak kazanılabilecek bir vesayetin imtiyazı şeklinde görmek ilginçtir. Yine felsefi açıdan ulaşılan toplumsal kazanımların, özellikle insan hakları bağlamındaki kullanımının doğallık ve insanilikten çok politik ve imtiyazlar alanının bir parçası olarak algılanması, "öteki"ne ilişkin olarak ortaya çıkan tarihsel ve kültürel önyargılardan beslenen ortak bir hafızanın sürekli olarak geçerli kılınmasına imkan vermektedir.

O halde kurgulardan vazgeçmek mümkün müdür? "Öteki"lerin her halükârda kurgulanmaya devam ettiği ve ötekiliğin varolduğu bir dünyada, sadece tasavvurların realiteyi anlamlandırmasına değil, aynı zamanda, onları nasıl şekillendirdiği gerçeğinin bilinmesine de ihtiyaç vardır (Sözen, 1995: 71). "Öteki"nin varlığını insani çeşitlilik ve düşünsel farklılık şeklinde telakki ederek yeniden dönüştürebilir miyiz? "Öteki" kurgusu-

nun toplumsal hafızadaki meşruiyeti, gündelik tercihler ve siyasal iktidarların manipülasyonundan bağımsız olarak düşünülememektedir. Bir epistemik alan inşası olarak, gündelik kültür tüketiminin iktidar gereklerine uygun bir tarzda üretildiğini biliyoruz. Bu ise farklı toplumsal tepkileri, ideoloji ve itirazların söylem kalıplarını dikkate almamızı ve yeniden anlamamızı gerektirmektedir. Gerçekten de toplumsal talepler içinde gerek denenmiş gerekse uygulamadan kaldırılmış kimi sosyal siyaset ürünlerinin dikkate alınmadığı durumlarda "öteki" şeklinde kemikleşen kopuşma ve zıtlaşmalar artmaktadır.

Bu bağlamda dinsel deneyim ve yönelişlerin de dikkatle gözlenmesi gerekir. Bilindiği gibi dinler çoğu zaman eşitlik temelini, yaratılmışlık özelliğine bağlı olarak, bütün insanlar için öne çıkarmaktadır.

Gerek kendi içinde gerekse dışında kurgulanabilen "öteki"nin giderek toplumsal bir gerçeklik şeklinde tavırlarımızı etkileyerek yönlendirmesi karşısında insan hakları sorununun ele alınışı da ciddi problemler yaratmaktadır. "Öteki" olarak tasvir edilenin antropolojik, sosyolojik ve özellikle felsefi bağlamda üretilen sicili, insan haklarının kullanımını tahakküm çerçevesinde gündeme getirmektedir. Dünyanın değişik kriz bölgelerinde devam eden etnik temizliklerde öne çıktığı biçimde gerçeklik evreninin dışında bırakılan bütün fenomenler, kendini ifade etmesini sağlayacak topyekün doğal haklarından uzaklaştırılmaktadır. Çünkü o "öteki"dir. Esasen insan haklarının tarihsel boyutları dikkate alındığında da bu sorunun ortaya çıkardığı kıymetin, basit sosyal süreçlerin bir ürünü olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle gerçekte insan olmanın hak ettirdiği genel ahlâkî, dinî ve felsefi bağlamın kuşatıcı doğası, "öteki" kurgusalı içinde ya gözden düşürülmekte ya da etkili manevralar eşliğinde reddedilmektedir.

Bu bağlamda gerek bireysel gerekse toplumsal bağlamda varoluşu bizatihi kazanılmış hak olarak vurgulayan genel evrensel tezler, inanç ve ahlâki disiplinlerin devreye sokulması

da bu sonucu pek fazla değiştirmemektedir. Çünkü nihayetinde "öteki"nin tanımı ve tasvirinden cesaret alan bir hayat imali söz konusu olmaktadır. Hatta geçişli olarak karşılıklı tasvirlemelerin de neredeyse modern bir kazanım olarak bütün oluşumları kuşattığını gözlemlemek imkansız değildir[2].

Sonuç olarak "öteki"ne ilişkin kurgu, evrensel ve tarihsel yaşam biçimlerinin kazanımlarını dikkate almadıkça, "insan" olmanın tanımı üzerinde şu ya da bu şekilde *oynanmaya* devam edildikçe söz konusu hakların kullanımının ancak politik ve militarist tekniklerin kullanımına bağlı olarak elde edilebileceği düşünülecektir. Böyle bir *kazanımın* ise el değiştirme imkanına her zaman için sahip olduğunu belirtmeye ne yazık ki artık gerek yoktur.

Bu çalışma ötekine ilişkin olarak üretilen kurgulardan hareketle bu tasavvur dünyasıyla bütünleşen farklı modernlik deneyimlerinin bir haritasına ulaşma arzusundadır. Dinsel duyarlılığın farklı çizgilerde gelişen göstergeleri, ötekileşme sürecine dahil oldukça bir şekilde gayr-ı resmi Türkiye'nin marjinalleşen gerçekliği hızla içselleştirilmektedir. İleriki bölümlerde ülkenin farklı bölge ve koşullarında ortaya çıkan ve resmi Türkiye'den çok öteki Türkiye'nin realitesini yansıtan dinsel göstergeler, bu dönüşümün aktörlerinde ortaya çıkan farklılaşmalardan hareketle, modernleşme ve din eksenli karşılaşmalar bağlamında ele alınacaktır.

2 *Baudrillard* da, bu bağlamda söz konusu edilebilecek temel kaygıları ironik bir söylem içinde dillendirmektedir (1995: 119): "Nihayet, artık "öteki", canı çıkarılmak, nefret edilmek, dışlanmak, baştan çıkarılmak için değil; anlamak, kurtarmak, özen göstermek ve saygı görmek içindir. İnsan Hakları'ndan sonra öteki Hakları'nın ilan edilmesi gerekirdi: Evrensel Farklılık Hakkı."

# 1. Bölüm

## Dinsel İtibarın Göstergeleri: Şeyh, Seyyid ve Molla

Bu bölümde dinsel itibarın göstergeleri, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi örneğinde ele alınacaktır. Esasen bölgenin kendi içinde ürettiği dinsel çeşitlilik, bu olgunun sosyolojik evrende incelenmesini gerektirecek düzeyde yeni birtakım açılımlara sahiptir.

Dinsel itibar kavramı genel sosyoloji literatüründe sık sık kullanılan statü ve rol kavramlarından bağımsız olarak ele alınamaz. Burada bir yönüyle bölgeyi ve yine bu bölgede somutlaşan İslâmi görüntüleri elverişli bir yöntemle ele almak bir yönüyle de kendi içinde türlü niyet ve stratejilere gönderme yapabilecek Batılı sosyolojik tahayyülatın terminolojisi karşısında daha duyarlı kalmak gibi bir yaklaşımı benimsiyoruz.

## Gelenek ve Modernlik: İtibar Farklılaşmaları

Böyle bir araştırmanın, özellikle gelenekselden modernliğe geçişin fırtınalı serüveni içindeki görünümleri ele alması beklenir. Hatta modernlikle birlikte dinselliğin belli birtakım kırılma ve aşınmalar sonunda miadını dolduracağına ve temsil kudret ve siyasetini tamamen yitireceğine ilişkin argümanın da sonuçlarını tartışmak gerekir. Böylece "modernleşmede görülen azami bir hız ve artış, geleneksel itibar kalıplarını, özellikle dinsel itibar göstergelerini ne düzeyde korumuş, çarpıtmış ya da ortadan kaldırmıştır?" gibi sorular etrafında ortaya konacak verilerden hareketle, dinsellik ekseninde dinî yapıların sürekliliğine ilişkin olarak ortaya atılan iddiaların gözden geçirilmesi mümkün olabilir. Bugün, özellikle Müslüman toplumların çoğunda, artan bir yoğunluk içinde kendini fark ettiren dinselliğin modernleşen sunumuna ve çeşitlenen dağılımına dikkat etmek zorunludur. Ancak biz genel yaklaşımlar ve kapsamlı teşhislerden çok bu sorulara toplumsal tarihin ürettiği tipik bir evren ve kültürel yapı ekseninden hareketle cevaplar aramaya çalışacağız.

Bu kuramsal araştırma, bölgedeki Sünni merkezli dinî yapılarda ortaya çıkan dinî itibar kalıplarıyla sınırlandırılmıştır ve bununla Şafii mezhebiyle Halidi Nakşiliği çerçevesinde odaklaşan tipolojilerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Çünkü dinin bölgesel düzeydeki göstergelerinde mezhebî bir eğilim olarak Şafiilik ve tasavvufi bir hayat tarzı olarak da Nakşibendilik, açıkça belirleyici özelliklere sahiptir. Nihayet bu durum, dinselliğin organizasyonunda da ciddi bir paya sahiptir. Bu çalışma 19. yüzyıla kadar bölgede aktif olan ve yeterli bir yayılım alanına sahip görünen Kadirilik ve onun sûfi organizasyonunu araştırma evreninin dışında bırakmaktadır. Çünkü Kadirilik bölgesel düzeyde artık ikincil bir kategori olarak işlev görmektedir. Aynı şekilde bölgede yer alan Alevi ve Yezidi dinselliği de araştırma kapsamına alınmamıştır. Sünni kategorik ayırımı-

nı genelde Şafii ve Halidi Nakşibendiliği ile sınırlamanın önemli nedeni, ortaya çıkan dinsel görüntünün bölgenin çeşitliliğini yansıtan bir bütünlük arz etmesidir. Böylece bölgede mevcut olan kutsal otorite ve temsil olayının incelenmesi aracılığıyla, dinsel görüntüler, daha net bir anlama çabasıyla çözümlenebilecektir.

Bu araştırma bölgenin toplumsal/tarihsel gerçekliği içinde somutlaşarak gündeme gelen ve yine bölgedeki dinî ve etnik kimliklerin oluşumunda ilginç belirleyici özellikleriyle dikkat çeken Halidi Nakşiliğinin yayılımını hareket noktası olarak kabul etmektedir. Çünkü Mevlâna Halid-i Bağdadi ile birlikte, bölgede yer alan geleneksel yapılarda açık bir bütünleşme ve dinsel itibarı önceleyen bir varoluş tarzı gündeme gelmeye başlamıştır. Kuşkusuz bu biçimler kendi elitini ve hiyerarşik örgütlenmesini süreç içinde tamamlamış, yanı sıra bu süreç içinde dinsel itibarın kadrolaşmış önderleri de gündelik yaşamdaki yerlerini almaya başlamışlardır. Sosyolojik tasvirin geleneksel kalıpları arasında yer alan avam-havas farklılaşmalarının bile sonuçta dinsel statü dağılımını gerçekleştirme konusunda işlevsel bir duruma sahip olduğu görülmektedir. Böylelikle ortak bir kültür ve toplumsal beklenti ya da çıkarlarla birbirine bağlanan organizasyonlar giderek özgül hayat stilleriyle birbirinden farklılaşan gruplar haline dönüşmekte, hatta bu durum kendi aralarındaki tabakalaşmaların gerçekleşmesini de hızlandırmaktadır.

Bölge, gündelik dil evrenimizde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi şeklinde tasvir edilen bir sosyal gerçeklik alanıdır. Kuşkusuz bu bölümlenme coğrafi ve demografik aykırılıklarla da bütünleşen zihinsel bir imaj dünyasını yansıtmaktadır. Modern Türkiye'nin sosyolojik anlamdaki farklı görünümlerini yansıtan bir alan olarak bu bölge, aslında her seferinde yeniden üretilen sosyal nitelikli bir tasavvur dünyası hükmündedir. Bu nedenle bölgede dinsel itibarın göstergelerini inceleme çabası pek çok engelle yüz yüze gelmeyi göze almak zorunda-

dır. Bölge, olağanüstü koşullar içeren gündelik yaşam örüntüleriyle tartışma ve çatışmaların merkezi olmaya devam etmektedir. Bu durum bölgenin kendine has gerçekliğine duyarlı olan bir yöntemsel arayışın kaygılarını dikkate almayı zorunlu hale getirmektedir (Subaşı, 1999: 125). Bölgede dinsel aidiyetlerin dönüşümü söz konusudur ve dinsel itibarın temerküz ettiği statü sahipleri değişik mülahaza ve kaygılarla kendilerini açığa vurmaktan kaçınmaktadırlar. *Gökalp*'in yıllar önce vurguladığı gibi (1992:15) şifahi geleneklere ilişkin araştırmalarda muhatabın tespiti konusunda hâlâ birtakım güçlükler söz konusudur. Toplumsal yapıda süreklilik içinde kullanılan rol ve statü bildirimine rağmen, bu itibarın dayandığı meşruiyetin özellikle kamusal alanda ortaya çıkardığı güncel, siyasî ve hukûkî sorunlar, bu imajların resmi anlamda dışa vurumunu imkansız hale getirmektedir. Ancak yine de bu bildirim, *kolektif hafıza*da anlamlılığını korumakta, hatta modernlik evreninde bu tür ideal tiplerin konumu "kanaat önderliği" gibi ifadeler aracılığıyla yeniden meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır.

Bölgenin içsel yapısı, karmaşık modernlik serüvenleri, siyasallaşma eğilimiyle gündeme gelen ve etnik bir boyutla kendilerini dillendirmeyi talep eden "ayrılıkçı hareketler", bölgesel düzlemde her düzeyden aktörleri etki alanı içine alma eğilimi taşımaktadır. Bu nedenle gergin ilişkiler içinde kendini teşhir eden bu eğilimler hususunda sadece tasvirle yetinmek mümkün değildir. Çünkü sosyolojik açıdan bir aktörü anlamak için, onun kendi eylemlerini tasvir ettiği, haklılaştırdığı ve açıkladığı kavram, terim ve kategorileri de anlamak gerekmektedir. Hatta bu niyete bağlı kalarak tipolojik anlamda farklılaşan ve değişik dinî anlayışlardan kaynaklandığı bilinen yapıları da itina ile incelemek ve sınıflamak gerekir (Wach, 1995: 61). Özel olarak dinsel itibar göstergelerinde kullanılan terminolojiyi ancak kendi bağlamları ve kullanımları çerçevesinde anlayabiliriz. Çünkü terimler, kendi toplumsal bağlamları içinde anlamlıdır. Toplumsal bağlamlar değiştikçe, kavramlar da değişmek-

tedir. O halde, toplumsal tipolojilerin süreç içindeki dönüşümlerini de kendi bağlamlarına dikkat ederek ele almamız gerekmektedir.

Kuşkusuz tasvirle ulaşılan veriler önemlidir, ancak bu bulguların daha derin tarihsel ve ekonomik, hatta dinsel argüman ve yorumlamalarla da karşılaştırılması gerekir. Çünkü sosyal yaşam dünyası, sakinlerinin değer yargıları tarafından inşa olunmaktadır. Bu ise gözlemlerin daha derinlikli tarihsel ve sosyolojik araştırmalarla da değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Toplumdaki yalnızca olumsuz görünüm, eğilim ve kategorileri vurgulamayı önceleyen ve böylelikle daha çok farklılık ve çelişkilerin altını çizen bir gözlem, sorunu kavramaya ve tanımlamaya imkan vermemektedir. Bu nedenle sosyolojik bir gözlemle ulaşılan sonuçların daha kapsamlı anlam arayışları içinde sınanması ve gerektiğinde yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

## Karizma, İtibar ve Dinsellik

"Dinsel itibar" kavramı hem dinselliği hem de itibarı önceleyen bir kavram şebekesi içinde kullanılmaktadır. İtibar kavramı Müslüman toplumlarda tarihsel ve geleneksel atıflarla iç içe geçmiş gibidir. Ancak bu kavramın bir ideal tip üretme konusunda statü ve rol kavramlarının ürettiği anlamlardan bağımsız olmadığı, hatta bu kavramların kendi aralarında yapılabilecek bir karşılaştırmada da ilginç açılımlara yol açabileceği düşünülebilir. O halde itibar kavramını statü ve rol kavramlarının sosyolojik tahayyülü içinde varolan anlamlar üzerinde yoğunlaşarak anlamak durumundayız.

Bilindiği gibi statü kavramıyla tümüyle toplumsal ve kültürel bir olguya atıfta bulunulmaktadır. Toplumsal hiyerarşide somutlaşan, hak ve sorumluluk bakımından farklılık gösteren durum ya da konumları yansıtan statü kavramı, gerçekte zi-

hinsel bir inşa olarak işlemekte ve bu da toplumsal alanda yer alan kişilerin birey hakkında yaptıkları değerlendirme dereceleriyle oluşturulmaktadır. Toplum bilimlerinde statü kavramı, her hangi bir sosyal sistemde aynı yapı içinde bulunan kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde geliştirdikleri karşılıklı davranış kalıplarını içeren yapı ve konum anlamında kullanılmaktadır. Statü, bazen de örtük de olsa haklar, sorumluluklar, güç ve otoriteye ilişkin olarak saygınlık dağılımı içinde bulunulan yer anlamındadır. "Statü elde etmeye çalışmak" gibi sosyal sistemde saygınlık dağılımında ulaşılan yüksek yerleri ifade etmek için de aynı kavram kullanılmaktadır. Günümüzde statü kavramının sosyal bir kontrol aracı olarak işleyişinde anlamın müphem bir şekilde genişlemesine bağlı olarak çoğalan bir kargaşadan da söz edilebilir. Artık statü saygınlık ve şeref yerine geçmekte, böylelikle de o, saygınlık dağılımı hiyerarşisindeki yüksek bir düzey ve konumu yansıtmaktadır. Bilindiği gibi eylemlerimize yön vermesi için seçtiğimiz değerler, sosyal etkileşim süreci içinde ve hatta bu etkileşimin de etkisiyle açık bir değişime uğramaktadır. Bu bağlamda "nüfuz" kavramı da bazı amaçlarını diğerlerine göre daha çekici göstererek ve böylelikle daha fazla çabaya değer kılarak, önem sıralamasında kendini göstermektedir.

Statü sözcüğü yukarıdan aşağı bir katmanlaşmayı ihtiva etmektedir. Buyruk ya da nüfuzuyla başkalarının davranışlarını denetleyebilen, saygınlığını görevinin önemi yüzünden kazanan ya da davranışlarıyla çevresinin saygısını elde eden bir kişinin yüksek bir statüde olduğu düşünülmektedir. Bireyin toplumda hak ve görevleriyle birlikte sahip olduğu bu konum aslında bir değer göstergesi olarak da işlemekte ve bu da genellikle bireyin dışındaki faktörler tarafından oluşturulmaktadır. Nihayet bireylerin toplumsal statüsü de bu bağlamda benzer ya da farklı konumdakilere karşı davranışları belirleyen önemli bir etken olarak işlev görmektedir. Bu nedenle kişinin toplumsal statüsünü koruma çabası ya da bunu yükseltme özlemi-

nin kendi davranışlarını bile etkilediğine sıklıkla tanık olunmaktadır. O halde sosyal statü, sadece prestij ve mevkie değil aynı zamanda kişinin kendi hakkındaki kanaatine de işaret etmektedir. O, kişinin çevresindekilerin, toplum içinde ona nesnel olarak uygun gördükleri mevki ve pozisyonu vurgulamaktadır. Bu konumlar soy bağı, servet, işlevsel yararlılık, eğitim, din, biyolojik karakterler gibi bir dizi faktör aracılığıyla bireyin sosyal statüsünün belirlenmesinde dikkate alınan temel öğeler şeklinde sıralanmaktadır (Weber, 1986: 256).

Sosyal statünün belirleyicileri sadece bireyin başardığı ve üstlendiği rollere dayanmamakta, aynı zamanda toplumda geçerli olan değerlere de atıfta bulunulmaktadır. Örneğin ekonomik değerlerin ve kurumların dikkate değer bir prestij taşıdığı toplumlarda, kişinin mesleği genellikle onun anahtar statüsünü belirlemektedir. Anahtar statü, toplam sosyal kişiliğin analizinde elverişli olan sosyolojik bir araçtır, hatta o kişinin kendi hakkında dünyaya açtığı en geniş penceresi olarak da görülebilir. Toplum, kişiyi bu pencereden görür ve kişi, diğer statüleriyle birlikte stereotipleştirilir.

Sosyal statü sosyal rolün kullanımıyla açığa çıkmaktadır. Sosyal rol, belli bir toplumsal konum ya da statüye sahip olan bireyden beklenen davranıştır. Toplumsal olarak kabul edilmiş, geniş kapsamlı bir davranış modeli olan rol, bireyi toplum içinde tanımlamaya ve konumlamaya yaramaktadır. Sosyal statü başkalarının bizim ne olduğumuz hakkındaki düşüncelerini, sosyal rol ise başkalarının bizim yaptıklarımız hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Aslında bu kavramlar arasında birtakım farklılıklar olmasına rağmen yine de somut sosyal durumlarda rol ve statü bildirimleri iç içe geçmektedir. Böylece bir kişinin statüsüne göre belirli şeyleri yapması beklenmekte veya kişi, statüsüne göre belirli şeyleri yapmaktadır.

Statü ve rol kavramları sosyolojide *Weber*'den beri kullanıla gelen karizma kavramını gündeme getirmektedir. Statü ve rolün toplumsal bağlamda işlerliğini devam ettirebilmesi, birey

karizmatik donanımlara sahip olduğunda daha etkili bir tarzda gerçekleştirilmektedir. Bilindiği gibi karizma, olağanüstü çekiciliği olan liderlerin kendilerine ve kişiliklerine, taraftar ve sempatizanlarınca yakıştırılan büyüleyici güç ve yeteneklerdir (Mendras, 1975: 142-144).Weber, başkaları üzerinde otorite talep ve icra eyleme hususi gücünü belirtmek üzere sosyoloji terminolojisine "karizma" terimini dahil etmiştir; fakat burada belirleyici olan asıl kavramsal temel dinden ödünç alınmıştır. Terim İncil'in Yunancasından türetilmiştir ve kutsal dilde lütfü İlahi'nin vergisi anlamına gelmektedir (Wach, 1995: 409). Kavram semantik dönüşüme uğramasına rağmen, karizmatik liderlerin siyasal ve laik kesimlerden olması zorunluluğu söz konusu değildir. Bilakis dinsel kesimler arasında da karizmatik otoritenin tesisini önceleyen eğilimler baskın düzeydedir.

*Weber*'in de vurguladığı gibi (1986: 217-220) karizma yalnızca içsel irade ve denetim kabul etmektedir. Karizmatik önder, kendine uygun olan bir işe el atmakta ve sırf taşıdığı misyona dayanarak itaat ve taraftar kitlesi istemektedir. Bunları bulup bulamayacağını ise başarısı belirlemektedir. Çevresinde kendisine inanan kişiler onun misyonunu tanımazlarsa, onun karizmatiklik iddiası çöker ve çözülür.

Genel sosyolojik teoriye göre karizmatik liderler, toplumda tarihsel, toplumsal ve psikolojik koşulların yarattığı belli ortamlarda, genellikle kriz ve bunalım dönemlerinde ortaya çıkmaktadırlar. Karizmatik lider, toplumun yerleşik düzenine tamamen ya da kısmen karşı çıkarak, köklü değişikliklere yönelmesi bakımından genellikle radikal bir tutum gösterir. Çünkü o meşruiyetini karizmasından devşirerek kullanmaktadır. *Weber*, meşruluğu sosyolojik anlamda "iktidara tabi olanlarca beslenen inanç" olarak tanımlamakta ve iktidarları da dayandıkları meşruluk temeline göre "geleneksel", "hukûkî" ve "karizmatik" olmak üzere üçe ayırmaktadır. Aslında karizmatik iktidar kişiye özgü olma niteliği gereği, öteki iktidar tiplerine göre daha az istikrarlı, daha kısa ömürlü ve hatta özü bakımından

da daha geçicidir. Bu nedenle o, genellikle karizmatik liderin yaşamıyla sınırlıdır; onun sahneden çekilişinden sonra kurumlaşmaya, gelenekselleşmeye ya da hukûkî iktidar tipine dönüşmeye, *Weber*'in deyimiyle "rutinleşme"ye yüz tutmaktadır (Weber, 1986: 221, 253; Wach, 1995: 409-413). Karizma, ya geleneğin ya da rasyonel sosyalizasyonun gücüne boyun eğerek zayıflamakta ve bu süreç onun neredeyse yazgısı olmaktadır. Bu zayıflama iddiası, özellikle modernleşme sürecinde bireysel eylemin öneminin azaldığını varsaymaktadır. Bu bağlamda rasyonel disiplinin bireysel eylemin önemini azaltan güçler arasında yer aldığı öne sürülmektedir.

Ne var ki bireysel ya da toplumsal imajların öne çıkarılışı, hatta prestij sahibi karizmatik otoritelerin kendilerine taraftar bulması, bugün için belli düzeyde formel değişimlere uğrasa bile yine de varlığını sık sık gündeme getirdiği görülmektedir. Bugün için karizmatik düzeyde dikkat çekici oluşumların varlığından söz etmek hiç de imkansız değildir. Toplumsal aidiyetlerin modern görünüm biçimlerinde de karizmatik kişilik ve otoritelerin varlıklarını korudukları, hatta bunlara sosyolojik anlamda sıklıkla ihtiyaç duyulduğu açıkça gözlemlenebilmektedir.

Genel olarak *Weber*'in karizmatik iktidar tipolojisinde iktidarın meşruluğu; bir kişinin olağanüstü sayılan üstün niteliklerine dayanmaktadır. Otoritenin kaynağı bir kurum ya da kurumsal yapı değil, doğrudan doğruya lider ya da onun kişiliğidir. Halk onda bir kutsallık, kahramanlık ya da örnek alınacak üstün nitelikler gördüğü için kendisine, kurduğu düzene ya da yürüttüğü politikaya bağlanmakta ve böylece iktidarı kullanan kişinin sahip olduğu saygınlık ve çekicilik, otorite ve iktidarında kaynağı haline gelmektedir. Burada önemli olan liderin söz konusu niteliklere sahip olması değil, toplumun onda bütün bunları bulabilmesidir. Esasen geniş halk tabakalarında liderin olağanüstü niteliklere sahip olduğu yolunda bir inancın uyan-

dırılması iktidara kitle desteği sağlamaya yetmektedir (1986: 252-253).

Alışılmamış iç tecrübe, zihnin olağanüstü durumunun sonucu olduğundan dolayı, bundan yararlanan kişiler de büyük bir saygıyla çevrelenmişlerdir. Bununla birlikte, kültürün daha yüksek düzeylerinde, daha titiz bir ayırımdan hareket edilmektedir. Vücut ya da zihnin tüm alışılmamış ve anormal durumları kutsal olarak mülahaza olunmazlar. Görülmez olanla bu temaslar sonucu, kişi başkaları tarafından İlâhî olanın "organı" veya "ağzı" haline getirilebilir. Görünen ve görülmeyen dünya arasında elçi veya aracı olduğunu öne sürebilir ve kendisine fevkalade etkin bir nüfuz sağlayan güçlü bir otoriteye sahip olmayı kolayca başarabilir. Genelde onun iddialarını mucizevî olaylar veya fiillerle kanıtlayarak meşrulaştırması beklenir. Bu tür manevilik, zamanla karakteristik "sosyolojik sonuçlar"ı üretir. Ardından karizmatik kişilik tarafından cezbedilmiş ve bütünleştirilmiş olan, az çok geçici bir tilmizler grubu oluşur. Manevi özelliklerin yanı sıra çoğunlukla başka üstün nitelikler de onun itibarını kuvvetlendirir. Dinî liderler, özellikle daha az karmaşık toplumlarda, tecrübe, zihnî feraset, icad zenginliği, ilim ve hikmet gibi bazı özel niteliklere sahip olarak bilinirler ve bunu ispatlayan her insan, olağanüstü bir nüfuza sahip olacağından emindir. Doğal bir niteliğin aktif kullanımının sonucu olan müstesna bir hafıza, toplum katında, dinî faaliyetlerde önemli bir rol oynamasına yol açar. Nihayet kutsal geleneğin koruyucusu olarak karizmatik dinî lider, kendi halkını en büyük göstermeye de mecbur kalacaktır. Hemen her alandaki maharet ve kabiliyetler, sonuçta grubu, "homo religiosus"un üstünlüğü konusunda ikna etmeyi başarmaktadır (Wach, 1995: 407-408).

Statü, rol ve karizma kavramlarının yanı sıra statünün dinselliğinden de söz etmek gerekir. Burada statünün dinsellik bağlamında kullanımı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan göstergelerin varlığı söz konusudur. Zaten herhangi bir deneyime

'dinsel' demekle, esasen kendileriyle belirli olayların dinsel olay şeklinde nitelendirilebildiği bir dinî kategoriye sahip olmak kastedilmektedir (Turner, 1991: 43). Dinsel diye adlandırılan temel ve gerçek deneyimler çeşitli şekillerde anlatımını bulmaya ya da objektifleşmeye eğilim göstermektedir. Genellikle dinî tecrübe alanındaki statü ve otoritenin de, ne özel bir hazırlığa ne temrine ne de bir mesleki özelliğe değil, fakat tamamen değilse bile kısmen kişisel bir karizmaya bağlı olduğu iddia edilmektedir. Çünkü geçici ya da sürekli bir şekilde onunla teçhiz edilmiş bulunan şahsiyetlere, ruh, ilah veya cinin tabiatına göre onun aracılığıyla konuşabildiği bir ağız olarak bakılmaktadır (Wach, 1995: 38, 406).

Dinsel itibar, toplumsal bağlamda din ve itibar ilişkilerinin ortaya çıkardığı kutsanmış bir imajı yansıtmaktadır. Burada itibarın din aracılığıyla kazanılması söz konusudur. Aslında bu kazanım karizmatik unsurlarla da desteklenmekte ve kişi dinsel itibarını kazandıkça toplumsal alanda değişik rol ve statü tiplemeleri içinde kendisine yeni birtakım nüfuz alanları açmaktadır. Dinsel itibar, kişinin sosyal alanda sadece karizmatik kabullerin bir ürünü olarak kazandığı statüyle değil, bireysel özellik ve çabalarının bir getirisi olarak, sahip olduğu tecrübe ve şahsiyetin toplumsal bağlamda işlevsel hale getirilmesiyle de elde edilmektedir. Dinsel itibar, statünün geleneksel ve dinsel değerler ekseninde tamamlanmış bir göstergesi olarak işlev görmektedir. İtibarın dinsellik bağlamında kazanılması ve fonksiyonunu da meşruiyetini de yine aynı kalıplar ekseninde sürdürebilmesi din ve itibar arasındaki geçişlilikten kaynaklanmaktadır.

Dinsel itibar, dinin toplumsal yapıdaki nüfuzuna bağlı olarak, kişinin, sahip olduğu karizmayı siyaset stratejisi içinde kullanımı açısından dikkat çekmektedir. Zaten yüksek derecede teşkilatlanmış dinsel yapılanmalarda, eşdeğer mevki, ayrıcalık ve ayırım farkları ile birlikte bütün bu karmaşık ödevler, fonksiyonlar ve şerefler düzeyini ihtiva eden ayrıntılı bir hiye-

rarşi (Wach, 1995: 411) sonuçta, sosyolojik harita üzerinde yer alan bir dizi karizmatik kişiliğe ihtiyaç duymaktadır. Hatta dinsel itibarın ayrıcalığına sahip olanlar, kendilerini birtakım göstergeler aracılığıyla yansıtmakta ve sözgelimi modern kamusal alanda, zaman zaman esaslı bir meşruiyet engeline takılsalar bile yine de hayata aktif bir şekilde katılmayı başarmaktadırlar.

Burada dinsel itibarın göstergelerinden maksat dinî statü ve rolün önderlik, seçkinlik, ve asaletin kullanımı (şeref) ekseninde nasıl bir görünüm ortaya koyduğudur. Bu da bizi farklı şekil, kalıp ve imajlar dünyasıyla karşı karşıya getirmektedir.

Modern Türkiye'nin dinî gerçekliği birbirinden farklı yapılanmaları ihtiva etmektedir. Hatta bu farklılaşmaların kendi içinde özgül bileşim ve biçimleri ürettiğinden de söz etmek mümkündür. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi örneğinde yoğunlaşılarak ortaya çıkarılacak bir değerlendirmenin farklılıklar içindeki işaret, sembol ve tipolojilerle karşılaşması kaçınılmazdır. Ülkenin sosyal tarihinin dinsellikle yoğrulmuş hasılası, dini hem temel hem de fonksiyonel rollerle tanımamızı mümkün hale getirmektedir. Tarihsel olarak gündelik hayat içinde kendi kendini üreten gelenekle birlikte temel bir referans aygıtı olarak işlev görmesi, dinin meşrulaştırım gücünün dikkate alınmasını gerektirmektedir. Bu, itibar kullanımında dine özel konumlar ve imtiyazlar sağlanmasını kolaylaştırmaktadır. Hem temel dinî argümanların oluşumu açısından, sözgelimi ulema kategorisiyle bütünleşilerek oluşan hiyerarşik yapılanmalar, hem de tasavvufî eğilimlerin ortaya çıkardığı örgütlenimlerin ürettiği mistik oluşumlar, bir anlamda toplumsal alandaki dinsel itibar kadrolarını açığa çıkarmaktadır. Tipik bir dindarın bizzat kendi çabasıyla kazandığı statüyle toplumsal alanda dinin kazandırdığı imtiyazdan yararlanma konusunda maharetli sayılabilecek elitist dindarın statüsü arasındaki farklılıklar dikkat çekici bir görüntü sunmaktadır. Bu aşamada dinsel itibarın genel göstergelerini belli sınırlılıklar ve

perspektifler içinde ele almak, daha genel ve daha geniş bir dinsel strüktürü tanımada, temel birtakım ipuçlarını ortaya çıkarabilecek nitelikte görülmektedir.

## Şark Modernleşmesi: Din, Gelenek ve İktidar

Türk modernleşme projesinin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki tatbikatı ilginçtir. Bölgenin çalkantılı tarihi "din", "modernlik" ve "etnik huzursuzluklar" evreninde her vesileyle yeniden oluşmaktadır. Dinselliğin özellikle yoğunluk arz ettiği bölgede (Kaşgarlı, 1986) geleneksel yapıların modern zamanlar karşısındaki konumu birtakım kargaşa ve çatışmalara yol açmaktadır. Dinle geleneğin bütünleşen bu görünümü, bölge özelinde yoğunlaşan tipik bir yapılanmayı yansıtmaktadır. Aslında bölgede, geleneksel ve dinsel alanda yaşanan ritüeller çoğunlukla kutsal örf kategorisinde değerlendirilebilecek şekilde tekrarlanmaktadır. Bölgenin, hem geleneğe bağlılık konusundaki ısrarı ve bunu dinsellikten alınan referanslar çerçevesinde koruma arzusu, hem de ulusçu eğilimler ve ülkenin modernleşme politikalarının en sıcak karşılıklarını bulduğu bir mekan olarak önem taşıması, dinsel itibarın göstergeleri sorununa bu toplumsal yüzey içinde kalarak cevap aranmasını gerekli kılmaktadır. O halde bölgenin çalkantılı sosyal tarihinde din ve dinî fenomenlerin tipik göstergesi olarak ortaya çıkan itibar yapılarını incelemek gerekir. Aslında dinsel itibar mekanizmasının işleyişi ve realiteyi pekiştiren unsurları, bölgedeki sosyal gelişme ve değişimlerin rotasını da tayin edici niteliktedir.

Yöre nüfusunun büyük çoğunluğu, genelde İslâmi inanç sistemlerini en güçlü şekilde yaşamaktadır. Türkiye'de modernleşme ve gelenekselleşme derecesini bölgelere göre tespit etmek söz konusu olsaydı Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin "geleneksellik" ve "muhafazakarlık" düzeyinin dinsellikle bütünleşme açısından, ülkemizdeki diğer kültür saha-

larına göre daha yüksek bir orana sahip olduğu görülecekti (Türkdoğan, 1999: 411; Bruinessen, 1995: 17-47; Yüksel, 1993: 50-57).

Bölge değişik coğrafik özellikleri, kültürel farklılaşmaları ve değişim karşısındaki direnç özellikleriyle kendini açıkça farklı kılan, özgül sayılabilecek dinsel imaj ve karakter yapılarına sahiptir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi, sınırlılıklarını bozan iletişim faktörlerine bağlı olarak, komşu diğer ülkelerin kültürel envanterleriyle çoğu kereler aynı karakter ve kodlara sahip olup, eşdeğer özellikler taşımaktadır. Arap, Fars ve diğer bölgesel geleneklerle sınır olan bölgenin dinî ve etnik bir çözümlemesine gerek duyulduğu her seferinde, söz konusu bölgenin, türlü çeşitlilikler arz eden özelliklerine rağmen son tahlilde dinsel bir homojenliği sıkı sıkıya koruma konusunda ısrarlı olduğu görülmektedir. Halbuki bölgenin kendi içsel sorunları, tartışmalı sosyal kimlik ibrazı, dinselliğin özel bir jargonuna hapsolmuş tahayyülatıyla gözlemciye sunduğu yeni resimler, bu varsayımları gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır.

Aslında bölgedeki dinsel itibar farklılaşmalarının diğer Müslüman toplumlardaki ayrışmalarla bir karşılaştırma içinde ele alınması gerekir. Hiyerarşik modellerin egemen olduğu toplumsal yapılara has statü göstergeleri bu bölge içinde de sınanabilecek durumdadır. Bu bağlamda bölgede başta aile olmak üzere, aşiret ve aşiret reisi çevresinde kısmen genişleyen geleneksel bir hegemonya sisteminden söz etmek mümkündür. Bölgede özellikle dinî ve etnik düzlemlerde genişleyen ifade alanları neredeyse kimliğin kronolojik ardışıklığıyla özetlenmiş gibidir. Hatta modernleşme faaliyetlerinin bir sonucu olarak bu bağlılıklar zincirini kırma yolunda ortaya çıkan ciddi girişimlerin şimdilik beklentilere uygun bir vaziyet üretemediğini de gözlemlemek mümkündür.

Dinsel itibarın göstergeleri, İran, Irak ve Suriye üzerinde etnik düzlemde bir dağılım gösteren ve Türkiye'nin daha çok

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yoğunlaşan ve Kürt olarak tanımlanan bir toplumsal yapı üzerinde aranmaktadır[1]. Burada dil, kültür, soy ve kolektif taleplerin birbiriyle bütünleşmiş bir dinsellik imasına sahip olduğu gözlenmektedir. Toprak ve kan bağları üzerine kurulu olan Kürt toplumsal gerçekliği, günlük yaşamda sık sık kendini dillendiren dinsel öğelerle büyük bir renklilik göstermektedir (Bois, 1996: 181). *Gökalp*'ın "teamüli hukuk" dediği (1992: 35-37) bir çerçeve içinde hayatiyetini sürdüren aşiret/kabile organizasyonu meşruiyetini gelenek kadar dinden de almaya çalışan bir yapıda faaliyet göstermektedir. Ancak aşiret yasasının özü sayılan onur, kahramanlık, soyluluk gibi en temel değerler, şimdilerde farklı değişim, niyet ve taleplerin etkisi altındadır. Yeni düşünceler ve değerler böylece geleneksel yuvalarına doluşmakla kalmamakta, yanı sıra geçmişten gelen kadim mirasa bütün geleneksel modelleri yerle bir edecek şekilde meydan okunmaktadır. Çünkü modern devlet ve yapılanma biçimi aşiret sisteminin bütün canlılığını söndürmeyi amaçlamaktadır.

Bölgedeki dinsel yapılanmalar kuşkusuz yerel aşiret sistemlerinin yapısal özelliklerinden etkilenmiştir. Aşiret sisteminin kendine özgü yapısal özellikleri içinde yer alan dinsel örgütlenim, hiyerarşik dağılımını aynı toplumsal yapı özellikleri içinde geliştirerek pekiştirmek durumunda kalmıştır. Burada bölgesel düzeydeki seçkinlik kategorilerinde ortaya çıkan bir değişim ve hatta yeni bir oluşumdan da söz etmek gerekir. Çünkü ağalar, aşiret reisleri ve daha yakın zamanlarda dinî liderler statüsündeki şeyhler bölgenin fiilî seçkinler grubunu oluşturmuşlardır[2]. Giderek bölge üzerinde kabile/aşiret dina-

1 Genel olarak "Kürtler" ve bunun Türkiye'deki toplumsal-tarihsel görüntüleri için özellikle bkz. Cuinet, 1892; Minorsky, 1986: 1089-1174; Evliya Çelebi, 1993: III-IV/383-623; Weeks, 1991: 137-142; Bruinessen, 1995: 337-355; Bois, 1996: 161-205; Nikitin, 1994.

2 Bölge söz konusu olduğunda ağa kavramıyla, genellikle Osmanlı döneminde, toplumda ayrıcalıklı bir konumu ve otoritesi olan kişiler hatırlan-

miğini etkileyici önemli bir unsur olarak tarikatların işlevlerinin de daha belirgin düzeyde arttığı görülmüştür. Öyle ki bölge bir uçtan bir uca aşiretlerin coğrafi durum ve yayılımına uygun düşecek bir biçimde, tabiri caizse bir "mistik hücreler" ağıyla kaplanmıştır (Nikitin, 1994: 363).

18. ve 19. yüzyıllarda, özellikle de Tanzimat sonrasında merkezi yönetimi güçlendirme girişimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir dizi toplumsal reform düzeyindeki planlama teşebbüsüne karşı, bir tepki olarak Osmanlı yönetimi altındaki Kürtler arasında karışıklıklar çıkmış, ayaklanmalar olmuştur. Osmanlı yönetiminin siyasi projelerini geçerli kılma hususun-

---

malıdır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte resmi bir unvan olmaktan çıktıysa da halk arasında kullanılmaya devam etmektedir. Ağalık Türkiye'de tarihsel olarak özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerine özgü bir kurumdur ve kökleri Osmanlı Devleti'ne kadar uzanmaktadır. Ağalık kurumu esas olarak büyük toprak mülkiyetine dayanmakla birlikte, özellikle aşiret ilişkileri söz konusu olduğunda farklı ekonomik ve toplumsal ilişkiler görülür. Genel olarak ağalık belli bir ekonomik temel üstünde kurulmuş, ama en az onun kadar önemli toplumsal ve siyasal yönleri olan bir ilişkiler ağını içerir. Özellikle devlet gücünün zayıf olduğu, kamusal hizmetlerin halka ulaşmadığı yerlerde ağalık bir toplumsal kurum olarak halkla devlet arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Halkın ekonomik ve toplumsal bakımdan ağaya bağımlı olması siyasal düzleme de yansımaktadır. Özellikle çok partili döneme geçildikten sonra denetleyebildikleri oy sayısına bağlı olarak ağaların siyasal etkileri önem kazanmıştır. 1950'lerde başlayan dönüşüm süreci ağalık kurumunun giderek çözülmesine yol açmıştır. Pazar ekonomisinin genişlemesi ve tarımda makineleşmenin yaygınlaşması geleneksel ilişkileri önemli ölçüde etkilemiştir. Günümüzde aşiretlerin yapılanması ise sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da sürmektedir. Bu aşiretleri oluşturan temel etken kan ve akrabalık bağlarıdır. Aşiret, kabilelerin birleşmesinden oluşmaktadır. Aşiretin başında bir aşiret reisi vardır. Kabile reisleri arasında sivrilenler aşiret reisliğini elde etmektedirler. Yerel seçkinlerin konumu ve rolleri için bkz. Kirişçi, Winrow, 1997: 29. *Nikitin*'e göre (1994: 224-225) kürt soylu zümresi beş sınıftan oluşur: 1. Bilgileri ve örnek yaşamları ile tanınan ve molla soyundan gelen *Mollazadeler*, 2. Şeyh soyundan gelen *Şeyhzadeler*, 3. Büyük soylu aileleri oluşturan Begzadeler, 4. Daha az önemli aşiretlerin reisleri olan *Ağazadeler*, 5. Kutsal kişi aileleri olan *Zevedarlar*. Kürt aristokrasisi için ayrıca bkz. Yüksel, 1993: 71-82.

daki ısrarına bağlı olarak aşiret beylerinin gücü azalırken, Nakşibendi ve Kadirilik gibi tarikatlara mensup şeyhlerin önemi hissedilir bir şekilde artmaya başlamıştır.

Özellikle Mevlâna Halid-i Bağdadi ile beraber bölgenin dinî ve siyasi tahayyülatında daha fazla etkin olmayı başaran Nakşibendilik; aşiretler üstü yapısıyla; bölgedeki yerleşik yapıya dayanan toplumsal ve siyasal sistemin çözülüş sürecini başlatmıştır. Öyle ki Nakşibendi şeyh ve mollalarının aristokratik örgütlenme sayılabilecek bir tarzda varolmalarının etkisiyle aşiretler arasında süregelen kan davaları, anlaşmazlıklar, dağlık yörelerdeki soygun ve yağmacılık gibi bölgesel huzursuzluklarda belli bir süre azalma gözlenmiştir (Yüksel, 1993: 104).

Bölge üzerinde yapılacak kısmi bir araştırma bile buradaki etnik, dinsel ve mistik eğilimlerin birbirleriyle nasıl da örtüştüğünü gözler önüne sermektedir. Öyle ki mesela Şafii mezhebi çok kere, Kürtlerin etnik açıdan daha da belirginleşen özgül farklılık ve kimliklerini açıkça ortaya koydukları simgesel araçlardan biri haline gelmiştir. Hatta kimi küçük davranış farklılıkları da, zaman zaman bu bağlamda kendilerini Arap ve Türklerden uzak tutmak için vurgulanmış gibi algılanabilecek tarzda sunulmaktadır (Bruinessen, 1995: 20). Şafii mezhebi halk arasında neredeyse İslâmiyet'le özdeş gibidir. Bölgede Şafii olmayan Müslüman unsurlara bu nedenle pek hoş gözle bakılmadığı da iddia edilebilmektedir. Çünkü dinî bakış açılarının Şafiilik mezhebi içinde oluşturulduğu görülmektedir. Öyle ki Şafiilik, günlük hayata, siyaset ve ilme hatta her şeye nüfuz etmiş gibidir. Günümüzde özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bölgeye tayin edilen Hanefi imamların arkasında namaz kılma konusunda açık birtakım çekincelerin dile getirilmesi de özellikle bu zihniyetten destek almaktadır. Burada imamların sadece Hanefi mezhebine mensup olmasından değil, bu çerçevede ortaya çıkan bir rekabetten de söz etmek gerekir. En önemlisi belki de bu imamların dinsel bilgi ve onun

kullanımını takvayla bütünleştirme konusundaki yetersizliklerine ilişkin olarak ortalıkta gezinmeye devam eden yaygın bir kanaatin silinememesidir ki bu da benzer eğilimlerin güçlenmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Şafii ve Nakşi Kürtler genellikle medrese kökenli bir imamın arkasında namaz kılmayı tercih etmektedirler. Dini hayatın her yönünde de Şafiilik güçlü ve belirleyici işleve sahiptir. Şafiiliğin bu denli güçlü olmasının, özellikle dinî hayatta baskın olmasının nedeni kuşkusuz medreselerin varlığıdır.

Öte yandan coğrafi tesadüf, bölgenin dinî seçkinlerini, şeyh ve mollaları İslâm'ın üç büyük kültürel alanı arasına yerleştirmiştir. Buna bağlı olarak bir çok Kürt aliminin, Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça da bilmesi söz konusuydu. Bu durum onlara Farsça yazan Hindistan Müslümanları ile olduğu kadar Türkçe ve Arapça konuşan diğer Müslümanlar arasındaki ilişkilerde de tarihsel anlamda kültürel aracılık rolünü vermekteydi. Mekke ve Medine'de ders veren mollalar, Endonezya'ya kadar uzanan bölgelerde bile kalıcı bir etki bırakmışlardır (Bruinessen, 1995: 33).

Dinsel itibarın göstergeleri bölgenin kültürel ve etnik bağlamında işlev gören diğer kıymet hükümleri ve görünümlerinden bağımsız değildir. Öyle ki artık etnik ve dinsel mozaiğin karmaşıklığı siyasal tabakalaşma ile de birleşmeye başlamıştır (Bruinessen, 1994: 46). Genel eğilime göre, açıkça fark edildiği gibi dinin, ulus inşasının başat çıkarlarına hizmet eden bir rol üstlenebilmesi için İslâm'ın da bir çok açıdan değişmesi gerektiği öne sürülebilmektedir (Turner, 1984: 90). Bölgenin kendine has özellikleriyle, belirginlik düzeyinde statü göstergelerine sahip diğer seküler tipolojiler arasında ilginç korelasyonlar kurulabilmektedir. Nitekim *Wach*'ın da işaret ettiği gibi (1995: 147) dinsel bağlarla doğal bağların kesiştikleri gruplar içerisindeki ahenk o kadar eksiksiz bir şekilde ortaya çıkmaktadır ki, sosyal ve dinî faktörler adeta bir karışım meydana getiriyormuş gibi görünebilmektedir. Grubun bütünleşmesine şu veya

bu şekilde hizmet eden tüm toplumsal fonksiyonlar, yüksek değerlere sadakatin bir ifadesi olarak düşünülebilmekte ve sonuçta yarı-dinî bir anlam kazanabilmektedirler[3].

## Devamlılık ve Derin Dindarlık: Göstergeler

Bölgede dinsel itibarı pekiştiren oluşumların başında gelen tarikat organizasyonu, çoğunlukla bölgesel gerçekliğin yapısal özelliklerinden beslenmektedir. Dogmatik açıdan ulemanın resmî kabulüne hiçbir zaman mazhar olamamış, ama toplumsal açıdan ortama iyice uyarlanmış bir mistisizm evreninde gelişen dinsellik (Nikitin, 1994: 362), kuşku götürmez bir açılım içinde tarikatlarla bütünleşmek durumunda kalmıştır. Resmi ve kurumlaşmış İslâm'a karşı, nispeten otoriteye uzak olan yerlerde, dinî olduğu kadar sivil nitelikli ve çok etkin bir hayat biçimi öngören popüler bir İslâm gelişmiştir. Bu, çoğu okur yazar bile olmayan insanların, köylülerin ya da zanaatkârların dinî evrenlerini yansıtmaktadır. Bunlar tasavvufi bir tarikat çerçevesinde manevi liderliklerini üstlenen bir şeyhe (mürşid) bağlı olup, bir tür hizmetkâr olarak görülebilecek şekilde faaliyet göstermektedirler.

12. (h. 6.) yüzyıldan sonra bölgeye giren sûfiler burada kolayca yayılma imkanı buldular (Bois, 1996: 182-183). Uzlaştırıcı rolleri ve toplumsal simgelerin taşıyıcıları olarak tekkelerin yaygınlaşması aslında nüfusun büyük bir çoğunluğunun şeyhlerin işlevlerine ihtiyaç duyduğu bir döneme rastlamaktadır.

---

3 Aslında bir kişinin etnik bir gruba mensup olması doğal bir zorunluluk değildir. Herkes kısmen birbiriyle örtüşen pek çok kimliğe sahip olabilir ve kişinin içinde yaşadığı koşullar çoğu kereler bu kimliklerden birini öne çıkarabilir ya da zayıflatabilir. Çünkü bu kimliklerin her biri şu ya da bu zamanda kullanılabilmektedir. Mesela bölge örneğinde bir kişi, bölgenin etnik yapısının bir parçası, Şafii, Nakşibendi ve yurttaş özellikleriyle örtüşen bir kimlik donanımına sahip olabilmek durumundadır. Krş. Bruinessen, 1994: 52-53

Çünkü tarikat ortamı, siyasi konularla birlikte topluluk sorunlarının da şeyhe açıldığı yapısal bir çerçeveyi oluşturmaktaydı (Mardin, 1992: 97).

Tarikatların gücü, daha çok bölgesel itiraz ve muhalefet hareketlerinde, özellikle de dinin *belli* düzeylerde işleyen rolünü yeniden belirleme çabaları söz konusu olduğunda gündeme gelmiştir. Bölgesel bir ayrılıkçılığın meşruiyeti, dinsel zayıflama konusundaki itiraz ve iddialarla pekiştirilmektedir. *Bruinessen*'in de vurguladığı gibi (1995: 85-122) sınıf ve ulusçu eğilimlerin potansiyel metası olarak görülen tarikatlar, bu bağlamda gündeme gelen sorunların giderilmesinde araçsal olarak popüler kalmayı başarmışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu, kendine has sosyal düzen talebini, etnik farklılıklar kadar dinî ve siyasi ayrışmaları da türlü çeşitlilikleri içinde sorun olmaktan çıkarmayı hedefleyen bir niyet içinde homojenleştirerek gerçekleştirme azminde olmuştur. Günümüzde ise Cumhuriyet rejiminin güvenilirliğini tartışma konusunda, bölgedeki dinsel ve etnik taleplerin yan yana gittiği sürekli olarak iddia edilmiştir. Toplumsal itirazlar bugün bile modernizm ve laikliğin din ve gelenekçilikle karşı karşıya geldiği durumlarda özellikle söz konusu olmaktadır (Kirişçi, Winrow, 1997: 105).

Bölgedeki dinsel yapılanmaların ve bunun ürünü olan itibar kalıp ve tipolojilerinin ortaya çıkmasında Nakşibendiliğin katkısı önemlidir. 19. yüzyıldan itibaren bölgede Nakşibendiliğin popülaritesi artmıştır. Aslında Nakşibendilik değişik kollarıyla İslâm dünyasınının tamamını kuşatmış gibidir. Söz konusu tarikatın Türkiye'nin hemen her yerinde sadece Şafii muhitlerde değil Hanefi muhitlerde de egemen bir sûfi/mistik eğilim olarak gücünü sürdürme kararlılığında olduğu bilinmektedir. Hatta Türk dinselliğinin önde gelen kaynaklarından biri olarak rahatlıkla dile getirilebilecek temel özelliklerin bir kısmı Nakşibendilikten devşirilmiştir.

Nakşibendi tarikatı[4] mensuplarının "Şeriat"ın bütünlüğünü koruma yönündeki titizlikleri, Müslümanların yaşadığı pek çok yerde, örneğin Hindistan'da Ekber Şah'ın senkretizmine, Dağistan ve Batı Türkistan'da Çin egemenliğine, Endonezya takım adalarında Hollanda sömürgeciliğine ve modern Türkiye'de de M. Kemal Atatürk'ün kurduğu yeni yönetime karşı yürüttükleri faaliyetlerde olduğu gibi, kapsamlı bir şekilde sergilenmiştir. Nakşibendiliğin Halidi koluna mensup olanlar, başlangıçta Müslümanların birlik ve kuvvetinin odak noktası olarak gördükleri Osmanlı Devleti'ne kesin bağlılık göstermişler ve bunun sonucunda Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı etkin ve kalıcı bir düşmanlık hissi taşımışlardır. Bundan dolayı Dağıstan'dan Sumatra'ya kadar Halidiyye'nin yayıldığı hemen her yerde olduğu gibi bu bölgede de tarikat mensupları Osmanlılar lehindeki faaliyetleriyle uzun bir süre öne çıkmışlardır (Algar: 1997a: 284, 1997b: 129).

Nakşibendiliğin bu bölgede itibar sahibi olmasında kuşkusuz bu tarikatın Anadolu'da yerleşmesine bizzat önayak olan Mevlâna Halid-i Bağdadi'nin (Ebu'l-Behâ Ziyaüddîn Hâlid b. Ahmed b. Hüseyn eş-Şehrezûrî el-Kürdî) (d. 1193/1779, ö. 1242/1827) katkısı önemli ve emsalsizdir[5]. Mevlâna Halid-i Bağdadi'den sonra günümüze kadar bölge özelinde daha çok Halidiyye[6] adıyla anılan Nakşibendiyye tarikatı böylelikle yeni bir vizyon ve biçime kavuşmuş sayılmaktadır. Müntesip ve halifeleri, daha ziyade medrese kökenli olan Halidiliğin ortaya çıkması, başlangıçta tarikat erbabı ile ulema arasındaki tartışmaları gidermeyi nispeten başardığı için, son Osmanlı padişahları aracılığıyla da devlet eliyle desteklenen bir tarikat özel-

4 Nakşibendi tarikatı için özellikle bkz. Gündüz, 1989:236-255; Mardin, 1992: 90-100; Mardin, 1993: 71-98; Algar, 1997b: 123-146.

5 *Halidi Bağdadi*'nin biyografisi için bkz. Gündüz, 1989: 237-255; Algar, 1997a: 283-285.

6 Halidiler için bkz. Gündüz, 1989: 236-255; Mardin, 1993: 82-85; Bruinessen, 1995: 49-83; Uludağ, 1997: 296-299.

liği kazanmıştır (Gündüz, 1989: 69). Hatta bu özelliklere sahip olması nedeniyle Halidi Nakşiliği, içinde bulunduğu sosyal ve siyasal ortamlarda rasyonel bir şekilde hareket etme kabiliyetine de sahip olmuştur (Usta, 1997: 17).

Mevlâna Halid'in bölgedeki etkisi Osmanlı Devleti'nin siyasal anlamda iktidarının ulaştığı diğer bölgelere göre daha büyük olmuştur. Nakşi şeyhlerinin asalet ve prestijleri bizzat Mevlâna Halid'e dayanmaktadır. Bu coğrafyada egemen olan kabile yönetiminin yapısına paralel olarak hem dinî hem de dünyevi otoriteyi miras yolu ile elinde bulunduran Nakşibendi aileleri böylece aşiret organizasyonunun teamül ve stratejilerini dinî varislerin kontrolüne kazandırmaya başlamıştır. Bölgenin sosyal tarihinin bir göstergesi olarak Halidilik, bilinen örgütlenim tarzlarından kopuk olmaksızın kendi tarikat organizasyonunu yerleşik normları da dikkate alacak şekilde inşa etmiş, bu bağlamda soy ve verasete öncelik vermiş, hatta bu çerçevede kurduğu mekanizmayı da daha geleneksel sayılan seyyitlik (*seyyid*) inancıyla meşrulaştırmayı denemiştir (Uludağ, 1997: 298). Şeyhe gösterilen hürmet ve tazimin bir sonucu olarak kendisine atfedilen kutsallığın kardeşleri ya da oğullarınca da paylaşılması yaygın hale getirilmiştir. Yetki ve sıfatlar böylece babadan oğula geçmeye başlamıştır. Bu bir anlamda elitlerin dolaşımını hatırlatmaktadır. Bu dolaşım aslında kurumsal rollere bağlı olarak sahip olunan şeref kavramının müritler (*mürid*) nezdindeki konumunu da gündeme getirmektedir.

Böylece ortaya *Yüksel*'in "kutsal şeyh aileleri" dediği (1993: 86-94) bir yapılanma çıkmış, aşiret ve akrabalık örgütlenmeleriyle oluşan gelenek içinde kutsallık bu kez şeyhlerin kendilerini aşarak ailelerine de teşmil edilmeye başlanmıştır. Nihayet bir süre sonra da Nakşibendi şeyhlerinin oğul ve torunları bölgenin önde gelen itibarlı aileleri ve soyluları arasında yer almaya başlamışlardır.

Mevlâna Halid'in kişisel aktivitelerinin bir sonucu olarak bölgede 19. yüzyılın özellikle başlarından itibaren, şeyhlerin sayısında ciddi bir artış gözlenmiştir. Burada gözlenen artışın, özellikle Avrupa'nın etkisiyle yaratılan Hıristiyan boyunduruğu korkusu ve misyonerlik çalışmaları nedeniyle halkı, Hıristiyanlara karşı Müslüman birliği propagandası (Pan-İslâmizm) etrafında durmaya ittiği görülmüştür. Öte yandan yerel emirliklerin çöküşünü izleyen genel kaos ve güvensizlik ortamının da birçok kişiyi daha yoğun bir şekilde dine yönelttiği iddia edilmiştir. Emirliklerin tasfiyesinden sonra, merkezi idarenin "düzen"i tesis etmekte gösterdiği kifayetsizlik, Kürt aşiretleri arasında aşkın rol oynayacak yeni bir aktör olarak, şeyhin siyaset sahnesinde öne çıkmasına sebep olmuştur (Yeğen, 1999: 233; Yüksel, 1993: 54). Böylece yeni şeyhler de doğal olarak sahip oldukları itibarın bir sonucu sayılabilecek şekilde, yörenin en nüfuzlu liderleri olmuşlar ve hatta ulusçu duyguların zamanla çok açık odakları haline gelmekten de kaçınmışlardır. Yeni oluşumların bir yansıması olarak mülk sahipliği bir çok şeyhe maddi gücünü sağlamlaştırma olanağı verirken, onların artık bundan böyle bir toprak ağası olarak da tanınmalarına fırsat verecektir.

Tarikatların modern Türkiye'de yasa dışı sayılmalarına rağmen, dinî liderler ya da şeyhler, bölgedeki halk üzerinde politik ve sosyal etkiye sahiptirler (Zarcone, 1993). Öyle ki bölgede dinî etkiye sahip bir mevki ve statü elde etmenin, açıkçası dinsel bir itibar kazanmanın iki ana yolundan rahatlıkla söz edilebilir: Birincisi, tamamlandığında öğrencinin molla olacağı, şeyh olarak bilinen birinden alınan eğitimdir. Çünkü başarılı bir molla önemli bir topluluğu kendi kontrolüne çekebilir ve onların isteği ile yerini koruyabilir. Dinsel itibarı elde etmenin bir diğer yolu da, Peygamber sülalesinden gelindiğinin iddia edilmesidir. Seyyitler olarak anılan bu aileler de, bazen toprak sahipliği kastına benzeyen, toplumun zengin ve etkili bir kesimini oluşturmaktadırlar (Weeks, 1991: II/141).

Bölgenin dinsel itibar kadrosu tarihsel ve siyasal etmenlerin bir ürünü olarak meydana çıkma imkanı bulmuştur. Böylece "kişisel olarak oluşmuş bir değer"den (Mensching, 1994: 237) söz etmek mümkün bir hale gelmiş ve bu imaj, kişinin ya da toplumun zihnine uygun bir şekilde takdim edilmiştir. Bölgede uzun süre devamlılığını koruyan medreseler, tarikat örgütlenimi içinde ortaya çıkan yerel ve dinsel organizasyonlar, yerel şartların pekiştirimine bağlı olarak ortaya çıkan bir dizi sosyal ve siyasal talepler, söz konusu rollerin gelişimini olağan bir hale getirmiştir.

## Şeyh: Dinsel İtibarın Kişiselleşmesi

Bu bağlamda Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde bir itibar göstergesi olarak "şeyh"in konumuna dikkat etmek gerekir. Dini statü, rol ve otorite göstergesi olarak şeyh, bölgenin dinî tarihiyle genellikle bütünleşmiş vaziyettedir. Bu nedenle bölgenin dinî tipolojisi içinde ideal bir itibar göstergesi olarak öncelikle "şeyh"in üzerinde durmak gerekir. Onun konumu, "seyyid", "alim", "molla" ya da "köy vaizi"nin hatta bazı özel durumlarda da "mehdi"nin, başka deyişle Allah tarafından gönderildiğine inanılan manevi rehberlerin rollerini hep birlikte içeren bir "roller kümesi"nden oluşmaktadır (Mardin, 1992: 86).

Bu nedenle dinsel itibarın göstergeleri arasında en ilginç ve özgül olanının şeyh olduğunda kuşku yoktur ve aslında İslâm dünyasının hemen her yanında olduğu gibi bölgede de gerçekliğini sürdüren bir statü ve rol taşıyıcısı olarak hâlâ işlevseldir. Ancak bölgedeki şeyh imajı farklılıklar arz eder ve kendine özgü nitelikleriyle diğer tipolojilerden ayrılır. Çünkü bölge bağlamında ele alındığında şeyh, ayrıca dinî bilimler alanında da eğitim almış ve bunlardan hareketle de kendilerine muhtemelen daha da büyük bir prestij içeren keramet ya da manevi güçlerle donanmışlık gibi bir nitelik de atfedilen din adamları anlamına gelmektedir. Bu güçler, şeyhlerin bilgelik ve önder-

lik/rehberlik niteliklerini meşrulaştırmaktadır (Mardin, 1992: 87). Yerel liderlerden bazılarının isimlerinin önünde rastlanan şeyh unvanı, bölgenin siyasal ve toplumsal yapısının günümüze dek uzanan bir özelliğidir. Bölgenin bu özelliği 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, bugünkü Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgelerindeki siyasette halen gözlenebilecek genel hatlarını kazanmaya başlamıştır (Mardin, 1992: 86). *Usta*'nın da vurguladığı gibi (1997: 149) karizmatik bir lider olarak şeyh, tarikat geleneğindeki değişmeleri kontrol eden tek otoritedir. Öte yandan da aynı şeyh, sosyal değişmeye paralel olarak tarikatın misyonunu çerçevelendirme çabasındadır.

Dikkatle gözlendiğinde, doğası ve kültürel geleneği içinde dikkat çekici özelliklere sahip olan şeyh kategorisinin, bölgedeki yerel birtakım dinî, siyasi, ekonomik ve karizmatik faktörlerle yeniden üretildiği görülmektedir[7]. Ancak bu kategori, ortak köken ve referans sistemiyle meşrulaştırılmasına rağmen yine de merkezi dinsel otoriteler tarafından açıkça desteklenmemektedir. Özellikle modern zamanlarda bu gerçeklik, tarikat ve soy bağlamında köklü değişikliklere uğramıştır.

Şeyhler kısa zamanda dini, siyasi ve ekonomik rolleri kendi üzerlerinde bir arada taşımayı başarmışlardır. Zaten şeyhler yalnızca ruhani kişiler de değillerdi. Hatta bunların birçoğu *Bruinessen*'in de vurguladığı gibi (1995: 37) "eyer üzerindeyken de seccade üzerinde olduğu kadar kendini rahat hisseden, silahını da tespihi kadar güvenle tutan" özelliklerle donanmış durumdaydılar.

Şeyhler, genelde tasavvufi eğitim içinde kitlesel düzeyde dindarlığın gelişimine katkıda bulunmuşlardır. İslâm'ın daha içsel bir bağlanma içinde popülerleşen stilini devam ettirme hususunda şeyhlerin etkisi küçümsenemez. Ancak burada onların üstlendikleri ve bizzat kendi rızalarıyla devam ettirdikle-

7 Şeyhin bölgeye has rolleri için bkz. Mardin, 1992: 86-90; Beşikçi, 1992: I/325; Yüksel, 1993: 55; Bruinessen, 1995: 101-105; Türkdoğan, 1999: 337.

ri rollerinden çok, halk üzerinde yarattıkları imajları söz konusudur. Dinsel açıdan "takva" kavramıyla özetlenebilecek derin bir dindarlık vurgusu, kitlelerin dinsel tahayyülünü pekiştirmekle birlikte, halkın şeyhe bakış açısında daha değişik tahayyüllerin izlerini sürmek de mümkündür. Aslında bu daha çok halk katında işleyen bir dinselliğin talepleriyle ilişkilendirilebilir. Zaten halkın gözünde şeyhin konumu çoğunlukla şeyhe rağmen oluşmuş gibidir. Ancak zaman içinde farklı değişim stratejileri şeyhin rolüyle toplumsalın beklentileri arasındaki mesafenin kopmaya başladığını göstermektedir. Böylece şeyh, kutsallığın mistik bir aracıyken, giderek dünyevi bir liderliğin temsilcisi olarak da temayüz etmeye başlamıştır.

Kutsal bir adam olarak şeyhlerin birincil rolleri dünyevileşme temayülleriyle birlikte, artık kitlelerin taraftarlığını kazanmak, popüler olabilmek ve mistik düzeyde bir kardeşlik anlayışını öğreterek yerleştirmektir. Genellikle doğaüstü kuvvetlere sahip oldukları ve Tanrı'yla aralarında doğrudan bir bağlantı olduğu düşünülmüştür. Bir şeyhe bağlanmak, pratikte onu yılda en az bir veya iki defa ziyaret etmek, ona hediyeler götürmek ve önemli kararlarda onun onayını almak anlamına gelmektedir. Hastalık veya kuraklık dönemlerinde şeyhin rahmeti dilenmekte; şeyhin yazdığı muskaların insanı her türlü tehlikeye karşı koruduğuna inanılmaktadır. Şeyhler bazen özellikle daha alt düzeydeki müritleri tarafından peygamber, mehdi ve hatta çok özel durumlarda Tanrı rolüne bile yaklaştırılabilmekte, şeyh de adeta bu rollere zorlanmaktadır. İki farklı aşiret arasındaki kan davaları, her iki tarafın saygı gösterdiği bir şeyh arabuluculuk yapmadığı veya bitirilmesine karar vermediği sürece sonsuza dek sürebilirdi. Aslında şeyhler saygınlıkları dolayısıyla ideal arabulucuydular ki bu da onlara politik güç vermekteydi. Böylece rollerini pekiştirme şansını yakalayan şeyhler, bu yolla çok güçlü bir iktidar elde etmişler; birçok şeyh herhangi bir aşiret reisinden daha güçlü bir hale gelmiştir. Genellikle aşiret örgütlenmesinin dışında kalmayı başaran şeyh-

ler, daha belirleyici ve yetkin bir karizmayla statülerini devamlı tahkim etmişlerdir. Zaman içinde bazı şeyhler de bu bağlamda nüfuz alanlarını silahlı güçleriyle de artırmış, böylece İlahi yönelimli mistik rehberlerden çok toprak ağalarına benzeyen bir kişiliğe bürünmüşlerdir. Yerel liderlik kurumu olan Mirler yönetim gerekleri açısından işlevsiz kılınıp bertaraf edildikten sonra, onların yetkilerinin bir kısmını ele geçiren şeyhler, aşiretler arası çatışmaları çözmekle kalmamışlar gerektiğinde daha da ileri giderek birden fazla aşiretin koordinasyonunu yönetme imkanını ve bu aşiretlerin bağlılığını kazanmış tek otorite olma imtiyazını ele geçirmişlerdir (Bruinessen, ts.: 236).

Şeyhlerin karizması eşine az rastlanır bir şekilde çok uç noktalara kadar varabilmektedir. İnsanlarda bir şeyhe bağlanmadıklarında lanetleneceklerine dair yaygın bir inanç vardı. "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" şeklinde popüler hissiyatın inanç alanına taşıdığı bir algılama tarzı da onun konumunu iyice güçlendirmiştir. Hatta şeyhlerin müritlerini cennete götürebilecek güce sahip oldukları bile düşünülmekteydi.

Tarikatların liderliğine yükselmiş kişilerin pek çoğuna, bu nedenlerden dolayı aynı zamanda karizmatik bazı güçler de atfedilirdi. Bu bağlamda şeyh, bahşedilmiştir, inanılandır, doğaüstü ve mucizevi güçlerle donatılmıştır. Bütün bu atfedilen statüleri taşıdıkları halk katında kabul görse de genellikle kendisine inanmayan ve güvenmeyen resmi ulema tarafından kuşkuyla izlenmekten kurtulamamışlardır. Aslında şeyhle resmi otorite arasındaki en önemli gerginlik nedeni, şeyhin genellikle politik rol oynamaya hevesli olmasıdır, bu nedenle devlet yetkilileri başından beri bu duruma kuşkuyla yaklaşmaktadırlar. Öte yandan kolayca hayal edilebilecek safdillikleriyle bazı müritlerin fanatizmleri çeşitli aşırılıklara ve garipliklere de yol açabilmektedir. Bu nedenle zaman zaman, içten gelen bir ışıkla kendilerini mehdi ilan edenlere ya da toplumsal devrim vazeden "fermansız reformcular"a (Bois, 1996: 184) bile rastlanmaktadır ki bunların da resmi makamların takibinden ve de-

gerlendirmelerinden uzak durabilmeleri mümkün olamamıştır.

Aslında şeyhin varlığını deruhte eden müridir ve bir anlamda onun prestijinin geniş kitlelere yayılımında aracı roller üstlenmektedir. Böylece şeyhin vücudu, davranış modeli, giysileri, özel huyları, kişisel donanımı gibi pek çok alanda sahip olduğu özellikler yakın çevresindeki müritlerin şeref ve onurunu da artırmaktadır. Müritler, tam anlamıyla sadece küçük bir azınlığı oluştursalar da şeyhlerin "nur"unu diğer insanlara duyurma açısından hiç de küçümsenmeyecek görevleri söz konusudur.

Öte yandan şeyhler de müritler tarafından her türlü olağanüstülüğü (keramet) gerçekleştirebilecek, yaşayan kutsal kişiler olarak görülmektedirler. Mürit nazarında oluşan bu karizma, şeref ve onurun kaynağı olarak algılanmakta ve zamanla iyice sıradanlaşacak bir şekilde şeyhin ailesine de bu kutsallık teşmil edilmektedir.

Şeyhler, bölgedeki diğer bütün müritlerle tarikat bağlılığı sayesinde aktif bir iletişim içinde olabilmeyi başarmalarından dolayı potansiyel olarak geniş kitleleri harekete geçirmeyi de becerebiliyorlardı (Bruinessen, ts: 248, 375; Türkdoğan, 1999: 337; McDowall, 1994: 20). Bunlardan bazılarının, babadan oğula geçen bir karizmanın ilk başlatıcıları durumunda oldukları na inanılmaktaydı. Bunların soyundan gelenler de o İlahi kıvılcımı taşımaktaydılar. Çoğu zaman bu nitelik, karizmanın yanı sıra mirasçılarının güç ve nüfuz sahibi bir şahıs olarak da teyit edilmesini gerektiriyordu. Mirasçılar asgari düzeyde eğitim görmüş, dinsel yetkinliklere sahip olsalar bile, bu mekanizmanın işleyişine ilişkin detaylar genellikle eleştiriden muaf tutuluyordu. İlahi kıvılcımı paylaşan seçilmiş kişiler arasında, zaman zaman dinî misyon üstlenmiş aşiret reislerine de rastlanabilmekteydi (Mardin, 1992: 87). Böylece kabile/aşiret çerçevesinde gelişen yapı içinde şeyhler hem yönetici hem de manevi

yönlendirici olarak görülen dinsel bir itibar göstergesine sahip olmuşlardır (Türkdoğan, 1999: 226).

Politik ve ekonomik bir güç kazanmanın en önemli yolu olarak dinsel saygınlık kazanımı, bölgesel düzeyde şeyhe, sıkça sorun üretebilecek bazı alanlarda etkin olma fırsatını vermektedir. Bu onun sadece evlilik, miras, kan davası ve dinî günlerin icrası gibi rutin faaliyetler alanında değil, diğer toplumsal konularda da etkili birtakım fırsatları takip etmesini mümkün kılıyordu. Gerçekten de bu izleme alanı içinde şeyhin iyi bir toplumsal gerçeklik ve gelecek okuyucusu olduğu iddia edilebilir.

Şeyhin kitlesel tahayyül içinde İlahi gücün yeryüzündeki temsilcisi olma özelliğine sahip olduğuna duyulan inanç, gücünün dışsal kaynaklarından birini oluştururken, diğerleri de sınırları içinde yaşanılan devlet otoritesi tarafından yaratılmaktadır. Açıktır ki pek çok aşiret reisi gibi şeyhler de güçlerini, devlete olan bağlılık ya da kulluk ilişkilerinden almaktadır. Öte yandan da kabul edilebilir bir hükümet gücünün yokluğunda da bu boşluk şeyhler tarafından doldurulmaktadır. Aşiretler hükmedilmek üzere yerel şeyhlere yönelmekte, böylece şeyhin işlevsel statüsündeki farklılaşma belirginleşmeye başlamaktadır (Bruinessen, ts.: 25).

Şeyhin emirin yerini almasıyla ortaya çıkan toplumsal süreç içinde şeyhler, hem dünyevi hem de uhrevi yetkenin sahibi olmuşlardır. Artık bu onun ileride ortaya çıkacak toplumsal nitelikli başkaldırıların öncüsü ve rehberi olma gibi bir fonksiyona sahip olmasının da habercisi olarak değerlendirilebilir. Şeyhin aşiret liderlerinin yerini alması ve böylelikle aşiretlerin konjonktürel birliğinin ve merkezi yönetime karşı gelişen direnç ve muhalefetin simgesi haline gelmesi, ona kendi döneminin siyasetinde oldukça rafine bir statü sağlamaya yetmiştir. Tam da bu kazanılmış statüden dolayı şeyhler, hiçbir zaman düz dinî figürler olarak kalmamışlar, aksine zikredilen bütün

bu tarihsel süreklilik içinde onlar, zamanla İslâm dini ile Kürt ulusçuluğu arasında oldukça karmaşık toplumsal dolayımlar kurarak dönemlerinin yerel düzeydeki siyasal taleplerini derinden etkilemişlerdir. "Dinî, aşirete dayalı ve Kürdî unsurları eklemleyerek bir toplumsal hareketlenme sağlama yeteneği, şeyhi Kürt etno-politik kimliğinin reddine karşı Osmanlı/Türk merkeze karşı gösterilen direncin asıl figürü haline getirmiştir". "Şeyhliğin gösterdiği bu performans, İslâm dininin esas olarak dinî olmayan toplumsal kategorilerle eklemlenerek özel bir 'hal' alan kimi unsur ve figürlerinin Kürt siyasetinde bir etno-politik kategori olarak Kürtlüğün kuruluşunda ve yeniden üretiminde oldukça önemli bir rol oynadıklarını göstermektedir" (Yeğen, 1999: 237-238).

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarikat şeyhlerinin itibarlarını pekiştiren bir başka fenomenal gelişmeden de söz etmek gerekir. Bu, onları politik liderler haline getiren koşullardır: Avrupa Emperyalizmine tepki olarak politik çerçevede gerçekleşen değişikliklerle doğrudan ilişkili olacak şekilde şeyhler, direniş ve başkaldırı eylemlerinin tipik önderleri konumuna yükselerek (Bruinessen, 1995: 35) toplumsal imtiyazlarını, kazandıkları yeni derecelerle de teyit etme fırsatı buldular.

Şeyhin geleneksel rolleri bugün modern Türkiye'deki değişen yapılar çerçevesinde farklılaşmalara uğramıştır. Geleneksel anlamda dini, siyasi ve ekonomik birliktelik içindeki toplam rolleri üstlenen şeyhlik, kurumsal düzeyde meşruiyetini devam ettirecek imkanlardan bugün için vazgeçmiş görünmektedir. Esasen modern Türkiye'nin din ve gelenekle karşı karşıya getirilen vizyonu içinde şeyhliğin kurumsal itibarının büsbütün ortadan kalkması beklenmiş, ancak değişim arzusunun bölge özelindeki göstergeleri türlü değişkenlerin tazyiki altında hedeflenen sonucu üretememiştir.

## Şeyhin Modern Vizyonu: Eleştiri ve Sadakat

Şeyhlik, kendi içinde bir dönüşüm ve yozlaşmanın içine düşmekten de kurtulamamıştır. Örneğin uygun yeteneklere ve hevese sahip olan çok sıradan insanlar bile artık şeyh olabilmiş, böylece dinsel yetkinin yanı sıra siyasal yetki de kazanabilecek duruma gelmişlerdir. Bu nedenle çok hızlı bir şekilde tabiri caizse şeyhlik hanedanları oluşmuş, kutsal şeyh aileleri olarak da nitelendirilebilecek bu oluşum, kısa sürede bu ailelerin de aracılığıyla bölgede manevi gücün yanı sıra politik güçlere de sahip olmayı hedeflemiştir. Hatta her bir şeyh ailesinin giderek Nakşibendi aristokrasisinin parçaları haline gelmeyi sağlayan elit gruplarını doğurduğu görülmüştür (Yüksel, 1993: 86).

Şeyhlerin gücünü ve nüfuzunu azaltan en önemli hareket kuşkusuz Atatürk'ün tekkeleri kapatıp şeyhlere baskı uygulaması ve bunları sindirmeyi hedef haline getirmesidir. Aslında bu sindirme öteden beri kullanılagelen dinsel itibarlarla yakından ilgilidir ve bu türden dinsel statü ve bunun ürettiği ayrıcalıkların kaldırılması şeyhlik kurumunu zor durumda bırakmıştır. Böylelikle şeyhlerin hizmet ya da diğer tutumları için duyulan talep zaman içinde merkezi bir seküler otoritenin girişimleriyle altüst olmuştur. Türkiye'nin farklı bölgelerinde popülaritesini hala sürdürme azminde olan Nakşibendi örgütleniminin modernleşme amili olarak gündeme gelen laik norm ve seküler değerler karşısındaki tutumlarında farklılıklar olsa da, yine de bütün bu değişmelere rağmen açık bir devamlılığın varlığından söz etmek her zaman için mümkündür. Bölgede ise halk üzerinde özellikle kırsal teamül ve temayüllerin geçerli olduğu yerlerde, şeyhin, aşınmış rolleriyle de olsa varlığını sürdürdüğü gözlenmektedir. Ancak burada gözlemlenen resim kendini yeni bir meşrulaştırım içinde sunmaktadır. Çoğu zaman eski ayrıcalıklarını kullanabilme konusunda şeyh hâlâ etkili ve güçlü görünme arzusundadır. Ne var ki aynı etkiyi sözgelimi şeyhin dinsel alandaki işlevselliği bahis konusu ol-

duğunda görebilmek kolay olmamaktadır. Esasen bu işlevsel zayıflama kendi karizmalarını yeniden kullanıma sokma ve kalıcı kılma yolunda şeyhleri yeni arayış ve stratejilere yöneltmektedir. Bu arayışlar içinde en dikkate değer olanı şeyhliğin politik taleplerde dikkate alınan özellikli misyonudur[8].

Tek parti dönemindeki radikal uygulamaların aksine çok partili hayata geçişle birlikte şeyhlik ve onu pekiştiren kurumsal hiyerarşinin yeniden tanzim edilerek bölgesel refleksler ve demokratik katılım talepleri içinde dikkate alınmasına ve meşrulaştırılmasına göz yumulduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de bu süreç içinde siyasi konjonktürün de bir gereği olarak bölgesel düzeyde şeyhlerin kendilerini yeni bir vizyonla ifade etmeleri ve böylelikle de dinsel itibarlarını kullanmaları görmezlikten gelinmiş, hatta bu durum farklı siyasal çeşitlilik alanları içinde teşvik bile edilmiştir. Şeyhler, taraftarlarının oyu karşılığında, merkezi hükümetten, il yönetiminden veya yerel yönetimden, hamilik yapmalarına ve daha güçlü bir taraftar zümresi oluşturmalarına yardımcı olacak imtiyazlar isteyebilmişlerdir. Bu yol ise onların çıkarlarını doğal olarak statükoyla birleştirmiştir. Zaten siyasi partilerle girilen ittifakların tümüyle pragmatik nedenlere bağlı olduğu genellikle bilinen bir husustur (Bruinessen, 1995: 37-38). Ancak bu durum geniş bir alana yayılan gelişmeleri yansıtmaktan uzaktır. Bu süreç içinde gelişen ulusçu ve ayrılıkçı talepler, Marksist eğilimlerin bölgesel düzlemde taban bulması ve gelişen modernlik tecrübeleri karşısında şeyhlik kurumu, kendi konumunu yeniden gözden geçirmek zorunda bırakılmıştır. Bu ise, şeyhlerin yeni ve modern zamanlar içindeki uyum kapasitelerini, yeni söylemlerini ve itibar kalıplarını kullanabilme yeteneklerini gündeme getirmektedir. Örneğin bugün yerel liderlerin pek çoğu, laik önder-

8 Şeyhin konumundaki değişimin takibi için özellikle Adıyaman'da etkin olan bir tarikat kolunun serüvenini izlemek mümkündür. Bkz. Usta, 1997: 135-139.

lik kurumlarını işgal etseler bile arkaik anlamda kutsal şeyh aristokrasisinin yaydığı vizyonu kullanmaktan kaçınmamaktadırlar. Günümüzde kitlelerin seferber edilmesi, şeyhlerin katılım tarzına yeni bir biçim kazandırmıştır. Hatta bu kazanımın korunması için eski zikir çekmelere bile neredeyse gerek kalmamış gibidir (Mardin, 1992:38-39).

Demek ki şeyhler dinî sosyalleşmenin bölgesel bir resmini yeniden üretirken bir yandan da yeni bir şekilde modernleşmekte, kendi modernliklerini bir anlamda yeniden üreterek toplumsal değişim stratejilerinin ilginç bir katılımcısı rolüyle dikkatleri üzerlerinde toplamaktadırlar. Örneğin bölgede kız çocuklarını ilk kez okutma çabası içinde olanların şeyhler ya da onların mensubiyetine dayanan ailelerden olması, devlet okullarında okuma konusunda müritlerden daha az çekinceli davranışlar içinde olmaları, teknolojinin nimetlerinden yararlanma konusunda dikkate değer bir çaba sarf etmeleri, ulusçu eğilimlerin terminolojik mühimmatını üretmeye ilgisiz kalmamaları sözü edilen değişimin göstergeleri hakkında ipucu vermektedir[9].

Şeyhin konumuna ilişkin olarak seslendirilmeye çalışılan eleştirel muhalefet de gücünü, çoğu kereler bizzat bu kurumun kendi geleneksel yapısıyla bile sürtüşen tutumlarından almaktadır. İstismara ve sıradanlığa yol açan şeyhlik görüntüleri toplumsal alanda da karşı tutum ve reflekslerin doğmasına imkan vermektedir[10]. Bu bağlamda sömürücü ilişkilere karşı gelişen

9 Öyle ki *Yüksel*'e göre (1993: 113) şeyhler, halkın dine bağlı yaşamını geçmişte büyük ölçüde belirleyip güçlendirirken son dönemlerde İslamiyet'ten uzaklaşıp büyük ölçüde modernleşmeleriyle halkı dindarlaştırmadaki fonksiyonlarını yitirmişler, bunun yerine, bugün halkı İslam'dan uzaklaştırma ve modernleştirme işlevini görmeye başlamışlardır. *Yüksel*, şeyhlerin öncülük ettiği yeni tür girişimleri, İslam aleyhine bir sapma olarak görmekte ve bu çerçevede şeyhin modernleştirici işlevini kanıtlamaya çalışmaktadır.

10 Bu konuda ilginç iki itiraz biçiminden biri şeyhin ekonomi ve mülkiyet ilişkileri içindeki konumunu, ağayla örtüşen rolünü tartışarak yapmakta

ideolojik söylemlerin, ağayla şeyhi birbirine denk düşecek bir kategori içine alarak değerlendirmeleri mümkün bir duruma gelmiştir. Hatta modern eğitim ve medya, özellikle radyo ve televizyon, aşiret değerlerinden tümüyle farklı olan yeni bir zihniyeti yaymakta; devlet okullarında eğitim görmüş genç insanların ağanın olduğu kadar şeyhin de otoritesini sorgulayacak bir eğitim süzgecinden geçirilmesi sağlanmaktadır. Özellikle modern Türkiye'de okul kitapları ve öğretmenler, ağa gibi şeyhi de gerici, çağdışı ve antidemokratik olarak mahkum etmektedirler. Bu kuşkusuz ideolojik yönlendirmeyi önceleyen bir eğitim tarzıdır ve kitleleri etkilememesi mümkün değildir. Birincil bağlılıklar ve ideolojik karşı refleksler bu değişime karşı şiddetle direnme eğiliminde olsalar da son tahlilde yapısal açıdan söz konusu direncin dönüşerek kendi kendini çarpıtması da söz konusudur. Burada özellikle şeyhin, dinsellik aracılığıyla elde ettiği itibarını, tamamıyla seküler amaçlı yönelimlere dönüştüren reel-politik pragmatizmine dikkat etmek gerekir. Bugün dinsel itibarını kullanma azmini yine aynı amaçlar için seferber kılma eğiliminde olan şeyhlerin meşruiyetleri zayıflatılmıştır.

Böylece bölgesel düzeyde egemen olan belirlenmiş statüler yerini kazanılmış statülere bırakmaktadır. Soya, asalete ve aşkın düzeyde kazanıldığına inanılan bir fazilete dayanan statüler çökme eğilimi gösterirken bunun yerini modern eğitim araçları yardımıyla elde edilen yeni statüler almaya başlamış-

(Bozarslan, 1964), diğeri ise şeyhi dinsel imaj ve göstergeleri haksız yere kullanmak ve istismar etmekle suçlamaktadır (Aydın, 1996). Aslında her iki eleştirel bakış da gerçeğin üzerine kapanma eğilimindedir ve olayın sosyolojik ağırlığını göz ardı etmekten medet umarak söz konusu kurumsal geleneğin ağırlığını yadsımaktadır. Adıyla anılan ünlü bir isyanın örgütleyicisi ve önderi olarak bilinen Şeyh Said'in de genel olarak şeyhleri "gangster şebekesi" olarak nitelendirdiği (Bruinessen, ts: 248), yine Adıyaman ve çevresinde etkin olan Menzil Nakşiliği'ne mensup müritlerin de bazı şeyhleri, "şeyhliği şahlığa çevirdikleri" şeklindeki ağır bir iddiayla eleştirdikleri bilinmektedir (Usta, 1997: 88)

tır. Bölge örneğinde dinle bütünleşmiş şeyhlik kurumunun kullandığı itibarın meşruiyeti zayıflatılırken, bu kez ateist, din karşıtı bir elitin oluşumu, bölgesel talepler ve etnik yapılanmalar zemininde, İslâmi şeyh/molla elitinin yerini ele geçirmeye çalışmaktadır (Yüksel, 1993: 86, 108).

Şeyhlik kurumunda gözlemlenen değişim, sahip olunan itibarın kullanımı açısından da dikkat çekici farklılaşmaları yaratmaktadır. Bölgede pek çok şeyh ailesi siyasal partilerle karşılıklı çıkar ilişkilerini düzenleyen bir strateji içinde ilişkiye geçmektedir. Niteliği ne olursa olsun siyasi akımların bölgede şeyhlerin desteğine başvurmaları söz konusudur ve bölgeyi temsil eden milletvekilleri de bu niyetin açıkça yöneldiği kendi konumlarının farkındadırlar[11]. Şeyhlerin karizmalarının, geleneksel anlamda yetkin bir dinsellik ve mistik kazanımdan çok dünyevi güç ve otoriteden devşirilerek kullanıldığından söz edilebilir. Pek çok şeyh ancak belli düzeydeki taraftar arasında bağlayıcı karizmatik önceliklere sahiptir. Şeyhlerin dinsel imajlarını geçmişten tevarüs ederek kullanmaları artık her zaman için inandırıcı bir etki sağlayamamaktadır. İstisnai örneklerin varlığına rağmen, bugün için şeyhin otoritesi bölgede daha çok güç kullanımının sembolik bir temsilcisi olarak dile getirilebilir. Esasen bu temsil de yeni birtakım sosyolojik gelişmelerin etkisi altında sarsılmaktadır. Burada ortaya çıkabilecek boşluğun eşdeğer bir itibar göstergesiyle doldurulması söz konusudur ve bu eksikliğin giderilmesi yönünde yeni çatışma alanları, seküler bir talep içinde sık sık karşı karşıya gelen unsurlarla devamlı yenilenmektedir.

---

11 Değişik dönemlerde parlamentoya girmeyi başaran bölge milletvekillerinden birkaçına örnek vermek gerekirse, özellikle şu isimlere dikkat edilmesi gerekir: Kasım ve Cesim Küfrevi, Şeyh Selahaddin'in oğulları Kamran ve Abidin İnan, Şeyh Muhammed Masum'un oğlu Muhiyyettin Mutlu, Şeyh Said'in torunu Abdülmelik Fırat, Aydın Arvasi, M. Emin Seydagil, Abdulillah Fırat, Şeyh Fethullah'ın torunu Gıyasettin Emre, Şeyh Ali es-Sebti'nin torunu Ali Rıza Septioğlu, Mahmut Sönmez, Hüsamettin Korkutata, Salim Ensarioğlu, Eşref Cengiz, Muslih Görentaş.

Şeyhlerin dinsel itibarlarını kullanma konusundaki yeni stratejilerinin, giderek kurumsal anlamdaki diğer seküler tipolojilerle aynileşmesi mümkündür. Ancak marjinal düzeyde de olsa, gerçek anlamda dikkat çekici bir dinsellik ve seçkin ahlâki davranışlara sahip şeyhlerin varlığına rastlamak da mümkündür. Bu şeyhler de sınırlı sayıdaki sosyal çevrelerine dinî ve ahlâki öğütleriyle yol gösterirken hem kendi karizmalarını güçlendirmekte hem de toplumun moral değerlerini takviye ederek uyum ve sadeliğin önderliğini üstlenmektedirler.

## Seyyid: İmtiyazlı Soyluluk

Bölgede yaşayanların Şafii mezhebi ve Nakşibendi tarikatına has eğilimleri içinde dinsel itibar taleplerini şeyhlik gibi koruma azminde olan bir diğer statü göstergesi de seyyitliktir. Seyyit, bölge halkı örneğinde özgül bir kategoridir ve işlevini gevşek de olsa hâlâ devam ettirmektedir. İslâm dünyasının değişik bölgelerinde seyyitlik kavramıyla genellikle emir, bey, reis ya da efendi gibi sıfatlar veya kişisel özellikleri ya da soyları nedeniyle temayüz eden kişiler kastedilmektedir. Gerçek anlamda ise seyyitlik, İslâm dünyasının hemen her yanında Peygamber soyundan gelenler için kullanılmaktadır[12]. Müslüman toplumların çoğunda Peygamber sülalesinden gelen insanlar din-

12 Seyyid, klasik dini literatürde çoğunlukla sözlük anlamıyla kullanılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'a sözlerin efendisi anlamında Seyyidü'l-Kelam, Hz. Muhammed'e de evrenin efendisi anlamında Seyyidü'l-Kainat denmektedir. Hadislerde Hz. Ali Kureyş'in, Hz. Fatma cennet kadınlarının, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ise cennet gençlerinin seyyidi olarak nitelendirilmektedir. Bazen Haşimileri, özel olarak da Hz. Muhammed'in amcaları Abbas b. Abdülmuttalib ve Ebu Talib'in soyunu da kapsayacak biçimde kullanılan seyyid unvanı, genellikle Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma ile Hz. Ali'nin soyundan gelenlerle sınırlandırılmaktadır. Hicaz'da Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere seyyid, Hz. Hüseyin soyundan gelenlere de şerif denmektedir. Seyyidler kendilerini öbür insanlardan ayırmak için yeşil sarık kullanmakta ya da sarıklarına yeşil bir kumaş parçası iliştirmektedirler (Bkz. Haig, 1988: 543).

sel seçkinler olarak tanınmakta ve itibarlarının meşruiyetini bu özellikleriyle sürdürmektedirler. Bölgede şeyhlik kurumsal düzeyde geleneksel anlama bağlı olarak dinî tecrübe ve eğitimle ulaşılan bir makam iken; seyyitlik daha çok soy ve şecere ile elde edilebilen bir itibar göstergesi olarak varlığını sürdürmektedir. Çünkü genel kabule göre Hz. Peygamber ünlü Veda Hutbesi'nde ehl-i beytini, aile ve soyunu müminlere emanet etmiş ve onların gözetilmesini istemiştir. Bundan dolayı seyyitler İslâm toplumlarında her zaman ayrıcalıklı bir yer tutmuş, ciddi bir sevgi ve ihtirama mazhar kılınmışlardır.

Seyyitlerin gelenek uyarınca zekat ve sadakalardan yararlanamamalarına rağmen ganimet ve fey gelirlerinden belli bir pay almaları, onların tam ve doğru biçimde saptanmasını yönetimler için önemli bir görev durumuna getirmiştir. Bu nedenle başta Abbasiler döneminde olmak üzere seyyitlerin kayıtlarının tutulması, ganimet ve fey gelirlerinden paylarının dağıtılması, özel sorunlarının çözümlenmesi amacıyla *Nakîbü'l-Eşraf* adı verilen bir kurumun ihdası gerçekleştirilmiştir ki bu da seyyitlerin itibarlarının tarihsel açıdan temellendirilmesini sağlamaktadır[13]. Osmanlı Devletinde de seyyitlerin konu-

13 Hz. Muhammed'in soyunun önde gelenlerinden biri tarafından yönetilen bu kurum Osmanlı döneminde de varlığını sürdürmüştür. Abbasilerde ensab nikabeti denen ve Hz. Muhammed ile amcası Abbas'ın soyundan gelenlerin kayıtlarının tutulduğu kurumda, nakibü't-talibiyyin ve nakibü'l-abbasiyyin unvanlı iki nakib görev yapardı. İlhanlılarda seyyidlerin başkanına nakib-i nükaba-yı sadat denilirdi. Memlüklerde Nakîbü'l-Eşraf, Divan-ı Eşraf'a başkanlık ederdi. Osmanlılarda Nakîbü'l-Eşraflığa ilk kez 1400'de Seyyid Ali Natta getirilmiştir. Bu kurum 1922'de saltanatın kaldırılmasına değin korunmuştur. İlmiyye sınıfından seçilen Nakîbü'l-Eşraflar, bu görevlerinde uzun süre, çoğu zaman da ölünceye kadar kalırlardı. Eyalet merkezlerinde de Nakîbü'l-Eşraf kaymakamı denen vekilleri bulunurdu. Bunların başlıca görevleri, seyyidlerin tutumlarını izlemek, bu kesimin saygınlığını zedeleyenleri cezalandırmak, şecere-i tayyibe denilen özel künye defterinde seyyidlerin kayıtlarını tutmaktı. Seferlerde Sancak-ı şerif'in savaş alanına götürülmesinden sorumlu olan Nakîbü'l-Eşraf'ın, alemdar, çavuş, ağa ve nakib sanlarını taşıyan kalabalık bir maiyeti de vardı (Bkz. Baltacı, 1981).

munu dikkate alan ve onların itibarlarını hem kuvvetlendiren hem de yönetim gerekleri açısından işlevsel kılmaya yönelik bir seri uygulamaya tanık olmaktayız. Özelikle II. Abdülhamid'in Pan-İslâmist politikalarının gündeme gelmesiyle birlikte bölgesel düzeydeki farklılık ve ayrılıkları giderecek organizasyonların oluşturulmasında şeyh gibi seyyitlerin de itibarına sık sık müracaat edilmiş, hatta yerel düzenlemelerde bunlar dikkate değer bir ayrıcalık ve tercihle öne çıkarılmış, prestijleri yeniden güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki seyyitler de tıpkı şeyh ve çevresi gibi itibar görmektedir. Bu saygı, kendileri görüldüğünde bazen abartılı bir tazime kadar varan bir ritüele dönüşmektedir. Kuşkusuz bu ritüelin uygulanmasının açık nedeni, seyyitlerin mübarek bir nesil, kutsal bir aile ve sülale gibi sıfatlarla değerlendirilmelerini sağlayan halk nezdindeki inançlardan kaynaklanmaktadır (Yüksel, 1993: 99; Adak, 1998: 17-25).

Bir kişinin kendisini peygamber soyundan geldiği yönünde açıklaması mümkünse de bunun ispatlanması her zaman mümkün değildir. Özellikle bunun bir şecereyle doğrulanarak ispatlanması istenmektedir. Aslında Arap kökenli kabilelerin zamanla yerel yapılanmaların çekim alanında soy sop açısından olmasa da özellikle kültürel düzeyde farklılaşmaları söz konusudur. Yine de bu konuda şecerelerin doğruluğuna ilişkin bütün kuşkuları devre dışı bırakan kolektif bir kabulden de söz etmek mümkündür. Zaten bu sorunun dile getirilmesi bölgede tarihsel açıdan bakıldığında yaygın bir eğilimi yansıttığı görülmektedir.

Peygamber ailesinden gelmek seyyit olarak kabul edilen kişilerin itibarını sadece güçlendirmekle kalmamakta ayrıca bu imaj kendilerini daha seçkin bir karizmanın parçası haline de getirmektedir. Seyyitlerin kendi çevrelerindeki aşiretlerle kan bağının olmaması ya da bu bağın az olması; onları aşiret içindeki akrabalık bağlarından kaynaklanan siyasal tutumların

üzerinde ve dışında tutmakta ve böylece aşiretler arasında tarafsız bir hakem olarak itibar ve otoritelerini güçlendirmektedirler. Bu bir nevi atfedilen statü göstergesidir ve sonuçta şeyh gibi seyyidi de dinî otorite tipleri arasına sokmaktadır. İlahi bir kudrete sahip olma iddialarını seslendirenler, Tanrı'yla ilişkili olmanın ve bundan nüfuz elde etmenin *(Gavs, Kutb, Mehdi)* özel bir çabayla elde edilebilir konumuna rağmen, seyyitler tamamıyla soy bağıyla ilgili bir çerçevede kendi itibarlarını etkin bir hale getirmektedirler.

Seyyitler *(Sâdat)* gerçekliği zaman zaman kuşku çeken soylarına ilişkin ibrazlarıyla modern zamanlarda tartışmalı bir statü içindedirler. Geleneksel toplumlara has kabul alanları modernlik düzleminde sarsılmakta, hatta çoğunlukla bu tür iddialar karikatürize edilerek zayıflatılmaya çalışılmaktadır. Halbuki toplumsal bellekte seyyit, mükemmel bir insanın torunu olarak saygıyı hak etmektedir. Oysa bugün, çoğunluğun onlara karşı davranışında bir iç çelişkinin varlığından söz edilebilir. Esasen seyyitler konum ve statülerini geçerli bir referansa dayandırmak istedikleri için, sadece Hz. Muhammed'le değil diğer İslâm büyükleriyle de aralarında kan bağı olduğunu iddia etmektedirler. Farklı seyyit soyları söz konusudur ve seyyitler soylarının korunması için genellikle bir seyyideyle evlenmeyi tercih etmektedirler.

Seyyit oluşlarının kendilerine yerel düzeydeki kimi çatışma ve problemlerde arabuluculuk yapma yetkisini sağlaması ve bu yolla da kendi itibarlarının yaptırım gücünü dayatabilmeleri imkan dahilindedir. Böylece seyyitler ayrıcalıklı konumlarını işlevsel hale getirme fırsatını bulmaktadırlar[14]. Hatta seyyitler, "ahiret kardeşliği" denilen ve şeyhlik kurumunda da benzerine rastlanılan bir manevi kontrat temelinde halkla kendi araların-

14 Bölgede bilinen seyyid soyları Halife Ömer'in torunları Ömeriler, Halid b. Velid'in torunları Halidiler ve Abbasi halifelerinin torunları olan Abbasiler'den oluşmaktadır.

da, kutsal bağlılık alanları oluşturmaktadırlar. Bu aslında seyyitlerin şefaatçi olabileceklerine ilişkin yaygın bir kanaatin toplumsal alanda somutlaşmış görüntüsünden başka bir şey değildir. Böylece kendilerini günahkar hissedenler ahiret kardeşliği talebiyle seyyitlere başvurmakta ve onların kendilerine ahirette aracılık etmelerini (şefaat) istemektedirler. Bu talep basit bir ritüelle gerçekleştirilse de, toplumsal düzlemde bu durum seyyidin itibarını artırmakta, hatta onun rolünü daha da fonksiyonel kılmaktadır.

Seyyitlerin soylarından başka övünecekleri bir şeylerinin olmayışı önemlidir. Bu durum onların itibarlarını öldükten sonra da etkili kılacak bir mekanizmanın doğmasını sağlamaktadır. Özellikle türbeler, yaşayan seyyitlerden daha fazla ihtirama konu olmaktadır[15]. Türbeler etrafında gerçekleştirilen rutin törenler (zew) halkla seyyitler arasındaki diyalogu kutsallık ve aşkınlık temelinde sürekli olarak yenilemekte ve daha da popüler sayılabilecek alanlara dinsel itibarın sarkmasını sağlamaktadır. Yine de konum itibarıyla seyyitlik yöreseldir ve aşiret yapılanmasıyla sınırlı bir fenomen olma özelliğine sahiptir. Seyyitler bundan aldıkları güçle, toplumdan hemen her türden

15 Aslında türbelerin her biri farklı nedenlere bağlı olarak halk tarafından ziyaret edilmektedir. Sağlıktan gündelik hayata ilişkin diğer problemlere kadar bir çok sorunun halledilebileceği inancı, halkı türbelere çekmektedir. Popüler talepleri yerine getirme hususunda bu türbelerin olumlu işlevleri olduğuna dair halk arasında yaygın kanaatlerin varlığından söz edilebilir. Örneğin Siirt'te bulunan türbeler bu gereksinimleri karşıladığı iddiasıyla sık sık ziyaret edilmektedir. Bölgede pek çok noktada türbelerin fonksiyonel olduğu ve buna bağlı olarak da rağbetini sürdürmeye devam ettiği gözlenmektedir. Bu bölgede en çok ziyaret edilen şeyh/seyyid türbeleri şunlardır: Şeyh Musa türbesi, Şeyh Muhammed el-Hazin türbesi, Şeyhü'l-Sibre türbesi, Üvendirre türbesi, Şeyh Saad türbesi, Şeyh Cerrah türbesi, Şeyh Muhammed Tarmili türbesi, Şeyh Molla Halil türbesi, Şeyh Mücahit türbesi, Şeyh Ebu'l-Vefa türbesi, Şeyh Naccar türbesi, Şeyh Muhammed Helenzeni türbesi, Şeyhu't-Türki türbesi, Veysel Karanı türbesi, Şeyh Tayyar türbesi, İbrahim Hakkı Hazretleri türbesi, Şeyh Halef türbesi, Şeyhü'l-Horani türbesi, Sultan Memduh türbesi, Şeyh İlyas türbesi.

sayılabilecek destek bekleyebilmektedirler. Aslında itibar kazanmak için tek başına soy ya da dinsel aidiyet çok belirleyici olmamakla beraber, zaten prestij sahibi olanları örneğin bir şeyhi ya da mollayı daha da itibar sahibi kılacağı düşünülebilir.

Bugün bölgede modern eğitim olanaklarının gelişmesi ve seküler itibar kalıplarının yaygınlaşması karşısında seyyitlik kurumu da tıpkı şeyhlik kurumunda olduğu gibi, kendi hayatiyetini daha sınırlı bir imajla sürdürmeye mecbur kalmıştır. Esasen sadece seküler yaklaşım ve siyasetlerin değil, modern İslâmi yaklaşımların da bu tür ayrıcalıklıkları tartışan bir söyleme sahip olduklarını görüyoruz. Dini eğitimlerini modern ve eleştirel bir yapı içinde edinen kişilere göre seyyitlik istismara sıkça ve kolaylıkla imkan veren bir kurumsal yapı özelliği taşımaktadır. Kitlesel desteği arkasında bulunduran seyyitlere karşı üretilen argümanın bu hegemonyayı dikkate alan bir strateji içinde geliştirildiği düşünülebilir. Kırsal yerleşim alanlarından uzaklaştıkça seyyitlik kurumu şeyhlik gibi bir tür karizma aşınımı sayılabilecek şekilde itibar kaybına uğramış bulunmaktadır. Yine de bu sınırlı statü göstergesinin daha kitlesel taleplerin seslendirilmesinde diğer göstergelerle bütünleşmeyi başarabildiği ölçüde işlevsel hale gelebildiği açıkça gözlenebilmektedir. Herşeye rağmen seyyitler bugün bölgede toplumsal yapının dinsel talep ve beklentilerini sürekli olarak kullanma azmindedirler. Halk düzeyinde belirginleşen İslâmi tahayyül ve yaşam pratikleri şeyhlere olduğu kadar seyyitlere de sürekli olarak müracaat etmeyi zorunlu hale getirmektedir.

## Molla: Kutsal Bilgi ve İktidar

Bölgedeki dinsel itibar göstergeleri içinde en dikkat çekici olanlardan biri de molladır. Molla dinsel eğitim sürekliliğinin bir ifadesi ve statü göstergesi olarak fonksiyonel rollere sahiptir. Aslında şeyhlerin büyük çoğunluğu aynı zamanda da mol-

ladırlar. Molla bir yandan eğitim kurumlarındaki formel yapılanmayı gerçekleştirirken öbür yandan da tarikat örgütlenmesindeki informel yapılanmayı ve hiyerarşik örgütlenmeyi denetlemektedir.

Medreseler tarihsel olarak şeyh ve molla ikilisinin dinsel ve toplumsal meşruiyetini oluşturan bir kurumsal ağ oluşturmaktadır. Bölgedeki medreseler tarihsel açıdan yaygın bir şöhrete sahip olmalarına rağmen bu hizmet ve şöhretten yararlananların sayısı sanıldığı gibi çok değildir. Aksine küçük bir seçkinler grubunun buralarda eğitim görmesi, tavır ve davranış kalıplarıyla bütünleşmesi söz konusudur.

Atatürk yönetimiyle birlikte Türkiye'de medreselerin kapatılması ve modern laik eğitimin gelişmesi medreseleri özellikle entelektüel açıdan etkisiz bir hale getirmiştir. Ancak Kemalizm'in en popüler ve etkili dönemlerinde bile, gizli medreseler geleneksel İslâm eğitiminin sürdürüldüğü yegane kurumlar olarak dikkat çekici olmaya devam etmiş ve ülkenin her tarafından öğrenciler tam anlamıyla geleneksel bir eğitim görebilmek için bölgeye gelmek zorunda kalmışlardır (Bruinessen, 1995:33-34).

Medreseler öncelikli olarak mollaların mekanıdır. Sünni eğitim veren kurumlar olarak detaylandırılmış bilgi üretiminin yanı sıra Türk, Arap ve Fars kültürüne açılımları nedeniyle sonradan kazanılmış özgün niteliklere de sahiptirler. Medreselerin geleneksel rolleri bölgede inanç ve ritüellere bağlılık konusunda tartışmasız iddialı insanların yetişmesine imkan vermiştir. Medreseler, sadece geleneksel anlamda değil, yeni siyasi ve ideolojik yapılanmalarda da önemli roller üstlenmiştir. Hatta bölgesel düzeyde yaygınlaşarak somutlaşan Kürtçü eğilimlerin bile ilk tohumlarının buralarda neşvü nema bulduğu iddia edilmektedir (Yüksel, 1993: 64).

Molla medrese kurumunun önderidir. Esasen molla daha üst düzeyde işlev gören ulema kategorisinin de bir parçası olarak değerlendirilebilir. Geleneksel İslâm toplumlarında ulema

dinî bilginin üretimi ve bu bilginin kullanımı konusundaki hiyerarşik tekel ve örgütlenmeyi yansıtmaktadır. Aslında o, geleneksel Müslüman dünyasına damgasını vuran ve ahlâken bu dünyaya hakim bulunan ulema alim/hukukçu ve din adamlarının gevşek loncası olarak siyasal ve etnik sınırları aşan bir niteliğe sahiptir ve herhangi bir devlete ya da ulusa bağlı değildir (Gellner, 1992: 135). Ancak bölgesel bağlamdaki molla kategorisi, dinsellik tema ve eğilimleri yansıtmada kendine özgü nitelikleri içinde dikkat çekici bir fenomendir.

Özellikle, mollaların rolleri, dikkatle araştırılması gereken en az anlaşılmış ve incelenmiş konulardan biridir. Mollalar hakkında iki ayrı imaj çağdaş dünyada konuya yaklaşımı yönlendirmektedir. Biri Batı prototipinden çıkan, Swatlardan Sudan'a kadar hemen her yerde yayıldığı düşünülen çılgın molla imajıdır. Sömürge dönemine has işgaller sırasında toplumdaki diğer gruplar sessizce kendi kaderlerine razı olurlarken, bu işgallere karşı çıkan mollalar hakkında yaygınlaşan fanatiklik imajının oryantalizm tarafından beslendiği düşünülebilir. Diğer imaj ise çoğunlukla Müslüman halk tarafından önerilen ve mollaların hatadan uzak, mübarek şahsiyetler olduklarına ilişkin imajdır. Halbuki asıl gerçek bu ikisi arasında aranmalıdır (Ahmed, 1995: 111).

Molla medrese hocalığının yanı sıra bölge örneğinde açıkça gözlendiği gibi dinsel törenleri de yönlendirmektedir. Köy çocuklarına Kur'an derslerini de mollalar vermektedir. Modern okulların kurulmasından önce molla, dinsel ve laik konular da dahil olmak üzere genellikle köydeki en iyi eğitilmiş kişiydi. Ortalama düzeydeki bir molla, birden fazla yerde görevli olabilirdi. O ayrıca Kur'an okullarında da ders verirdi (Bruinessen, ts.: 247). Böylece zaman içinde molla, İslâm'ın bir sembolü olmakla kalmamış, toplumsal hiyerarşideki yeriyle, kendisinin ve dininin kaderini yansıtan bir ayna durumuna gelmiştir.

Molla medrese aracılığıyla gündelik hayatın dinî görünümlerini kontrol etmekte, bir tür ideoloji üretecek şekilde toplum-

sal bağlamın yönelimlerine katkı sağlamakta ya da yeri geldiğinde bütün bunlara engel olmaktadır. O itibarını, çerçevesini korumakla kendini görevli hissettiği dinî sınırlar evreninde oluştururken, toplum nezdindeki olumlu ve seçkin rolleri, kendisine nispet edilen karizmatik bir dizi atıftan almaktadır. Kuşkusuz o hem bir hoca hem de halk tipi dindarlığının da stratejisini belirleyen bir din adamı olarak tanınmaktadır. Mollanın bu konumunun kazanılış süreci önemlidir. Halkın İslâmi hayatını yönlendirenler medrese çıkışlılar olmuştur. Bölgede hala "mele ordusu"nun (molla) yetişme alanı olarak medreseler görülmektedir (Yüksel, 1993: 58).

Toplumsal bağlamdaki sorunların çözümü, gündelik tartışmaların dinsel yönelimler eşliğinde halledilmesine ilişkin öneriler mollalar tarafından planlanmaktadır. Ne var ki modernleşme süreciyle birlikte tarikat örgütlenmesinin çözülmesine koşut olarak mollaların nüfuz ve dağılım alanları da azalmaya ve daralmaya başlamıştır. Onlar da modern eğitim kurumlarının saldırısı altında seyyitler örneğinde görüldüğü gibi itibarlarını koruma konusunda ciddi direnç ve savunma mekanizmaları geliştirmektedirler. Bu çerçevede Halidi şeyhleri, medreseler kapatıldıktan sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde resmi medreselerde okutulan ilimleri artık kendi özel medreselerinde gizli yollarla okutmaya devam etmişlerdir. Hatta buralarda öğrenim gören pek çok öğrenci daha sonra Türkiye'nin çeşitli yerlerinde müftü, vaiz ve imam olarak da görev yapmıştır (Uludağ, 1997: 298).

Özellikle ilim sahibi ulemanın bölge örneğinde çok yaygın bir dağılımının geçmişte de pek fazla bir alana sahip olmadığını belirtmek gerekir. Dindarlıkları ve sahip oldukları bilgileriyle bu niteliklerden mahrum olanlar tarafından bile beğenilen ve ihtiram gören mollalar, sıradan insanlar nazarında da kendi dinî yetersizliklerini giderdiğine inanıldıkları için fazlasıyla önemsenirlerdi. Din adamları olarak mollalar, şeyhler gibi insanlarla Allah arasında dualarıyla çevrelerindeki insanların

kurtulmasını sağlayabilecek arabulucular olarak görülürlerdi. Bu inanış özellikle etkin mollalara, önemli bir politik erk de sağlamıştır. Gerçekten de dinî otoritelerin belirli bir zümresi, bu bağlamda kayda değer bir dünyevi güç elde etmiştir. Bunlar yukarıda ele aldığımız tasavvufi tarikatların liderleri olmayı başaran molla kökenli şeyhlerden başkası değildir (Bruinessen, 1995: 34).

Mollanın dinî otoritesinin medrese zihniyetine tekabül eden yanlarını da dikkatle gözlemlemek gerekir. Gerçekten de molla, medrese zihniyetinin ancak modern eğitim biçimi karşılığında fark edilen ve açıkça tartışılan tasavvuratını yansıtmaktadır. Nitekim medrese alışkanlığının her şeye tartışmasız bir inanç ve imanı gerektirdiği düşünülmektedir. Medreselerde akaid olarak Şafiilerin bağlı bulunduğu Eş'ari akaidi, fıkıh metni olarak da *Tuhfetü'l-Muhtac* gibi tümüyle Şafii fıkhına ait eserler okutulmaktadır. Zaten medrese mollaları da Şafii fıkhına göre eğitilmektedirler. Halk dinî konularda mollaların kılavuzluğuna bağlı olarak hareket ettiğinden dolayı bu mekanizma sürekli bir şekilde canlılığını korumayı başarmaktadır (Yüksel, 1993: 51-53).

Bugün özellikle İmam Hatip Okulu mezunlarının bölge özelinde yarattığı yeni imajlar, molla kategorisindeki kişilerin dinsel itibarlarıyla karşılaştığında çatışma ortamları doğmaktadır. İmam Hatip mezunlarının eğitim ve dinsel durumlarını dinsel yetkinlik ve takva donanımı açısından hiç bir zaman yeterli görmeyen mollaların halk nezdinde karşı bir muhalefet üretecek şekilde zaman zaman örgütlü sayılabilecek bir itiraza öncülük ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda sadece Diyanet İşleri Başkanlığı'nca atanan imamlar değil bizzat resmi din eğitiminden geçmiş kişiler de bölge örneğinde rekabetin birer parçası olarak eleştirilmişler, hatta bunları ilimsizlikle suçlanmışlardır. Burada ilimsizlik suçlamasıyla kastedilen onların iyi düzeyde Arapça bilmemeleri ve medrese mezunlarıyla dinî bilgi alanında yarışamamaları yönündeki yaygın kanaattir.

Doğrusu bu zıtlaşma ve kopuşmanın başka alanlarından da söz edilebilir. Yine de din eğitimi ve din hizmetleri konusundaki fiili gerçeklik içinde bölgede pek çok medrese mezunu molla, resmi okulları dışarıdan bitirmek hatta fırsatını yakaladıkça eğitimlerini daha üst düzeyde sürdürerek (Yüksek İslâm Enstitüleri, İlahiyat Fakülteleri) kendi geleneksel itibarlarını güçlendirme arzusunda olmuşlardır. Bu çerçevede çoğu, resmi devlet kadrosunda imam olarak görev yapan mollalar, gündelik hayattaki dinî ritüelleri ancak kendilerinin uygulayabileceği gibi daha çok rekabetçi duygulardan kaynaklandığı düşünülebilecek iddialarıyla, bir itibarlı sınıf üretme konusundaki taleplerinden vazgeçmediklerini açıkça ve sıkça gösterme çabasındadırlar. Nitekim böylesi kazanımlara sahip olan mollaların önemi bölgede hâlâ seçkin özellikleriyle korunmaktadır.

Halbuki hayatın paylaşımı, rasyonel disiplinlerin eleştirel bağlamlardaki çoğalımı, mollanın gücünü zayıflatmakta, yanı sıra dinî yönelişler içinde gelişen yeni eğilimler aracılığıyla da mollanın geleneksel duruşu tartışma konusu olmaktadır. Mollaların Şafii mezhebi ve Nakşibendi tarikatı (Halidi) ve onun değişik kolları çerçevesindeki sabit donanımları bir yandan diğer dinsel eğilimler, örneğin *Ihvan-ı Müslimin* ve *Cemaat-i İslâmi* gibi düşünce sektörlerine bağlı grup ve yapılar tarafından sorgulanmakta, bir yandan da yakın zamanlardaki İran devriminin etkisine de bağlı olarak Caferi/Şii eğilimlerin söz dağarcığı karşısında yeni bir tanımlamaya ihtiyaç duyacak şekilde itibar arayışlarına girmektedirler. Kuşkusuz modern Türkiye'nin laik ve seküler evreninde medrese ve molla yapılanmasının meşruiyeti kalmamıştır ya da bu ruh ancak pragmatik düzeydeki kimi yönelimlerin aracısı olarak işlevsel kılınabilmektedir.

Sonuç olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaygın bir şekilde dikkat çeken ve yerel özelliklerle olduğu kadar geleneksel yapılarla da bütünleşerek günümüze kadar ulaşan dinsel itibar göstergeleri, modern yaşam biçimi ve zihniyet

dönüşümlerine bağlı olarak ciddi bir değişim yaşamaktadır. Aslında yapısal değişimler yeni çatışma türleri doğurmakta, bu bağlamda şeyh, seyyid ve molla aracılığıyla temsil edilen dinsel itibar göstergeleri de sarsıntı ve çözülmelerden etkilenmek durumunda kalmaktadırlar.

Dinsel bir talebin sembolik taşıyıcıları olarak bu kategoriler günümüz dünyasında yeni anlam alanları ve stratejiler içinde dönüşüm geçirmekte, hatta modern olanın imkanlarını kullanma hususunda geleneksel reflekslerinden bile genelde vazgeçmiş görünmektedirler. Böylece din de, bölgesel düzeyde paylaşılan yaşam biçiminin daha fazla kutsanmasını mümkün kılan bir yapılanma içinde gündeme gelmektedir. Özellikle yeni yetişen genç kuşaklarla geleneksel yapı ve imajları pragmatik eğilimler içinde dönüştürerek kullanan ve dinsel itibarın göstergelerini kendi kişisel imajları üzerinden yansıtan şeyh, seyyid ve mollaların epistemolojik düzeyde birtakım tartışma alanlarıyla karşılaşması söz konusudur.

Bölgesel düzeyde yoğun bir şekilde gündeme gelen sosyal değişme ve farklılaşmalar karşısında, hala etkin olma çabasında olan bu kategorilerin, kendilerini modernleşme projelerinin aktif birer öznesi kılma ya da sözü edilen bu dönüşümleri doğru bir şekilde anlama konusunda gösterecekleri çaba, bugüne kadar kullanma azminde oldukları dinsel itibar kalıplarını yeniden ele alarak gözden geçirmelerini de gerektirmektedir. Çünkü şeyh, seyyid ve mollanın hem eylem hem de zihinsel donanım açısından gerçeklik dünyasıyla çelişkili ve giderek kopuşmaya dönük bir gerginlik içinde kendi dinsel meşruiyetlerini bile yitirmeleri söz konusu olabilir. Zaten dinsel itibar kalıplarının kullanımı din ve modernlik ilişkilerinden ayrışarak, giderek pragmatikleşen bir yapılanmayı örgütleme konusunda artık daha işlevsel görünmektedir. Oysa dinsel itibarı etkin ve yaygın kılan fenomeni, dinsel argümanların, toplumsal alandaki zihniyetle buluşmasında aramak gerekir. Bu buluşma noktalarının günümüzde hızla kaybolduğuna ilişkin sosyolo-

jik veriler, bölge örneğinde daha somut dışavurumlarda gözlemlenmektedir. Yeni ve modern zamanlarda dinsel itibarın ayrıcalığını kullanmak, toplumsal alanın güçlü dip akıntılarında somutlaşan görüntüleri dikkate almaksızın mümkün görünmemektedir.

# 2. Bölüm

# Modernleşme Sürecinde Aleviler

*"Her kabile kendi yüreğiyle yaşar"*
(Hz. Ali)

## Modernleşme: Değişim ve Süreklilik

Aleviler tarihlerindeki en kapsamlı değişimi modernleşme süreci içinde yaşamışlardır. Bu süreç, aslında tüm toplumlar için önemli sayılabilecek temelli dönüşümlere yol açmıştır. Modernleşmenin itici gücünü oluşturan sanayileşme ve laikleşme ekonomik, siyasal ve toplumsal ayrışmaların önünü açmıştır. Bu nedenle modernleşme, genellikle teknoloji ve değerler dünyasındaki farklılaşmalarla günümüzde daha çok eski ile yeniyi karşı karşıya getiren kutuplaşmalar ve buna bağlı kurgular içinde ele alınmaktadır.

Modernleşme, geçen yüzyıllarda kristalize olmuş, bugünkü yaşamımızı şekillendirmiş ve bizi hâlâ belirli bir yöne sevk etmekte ısrarlı, birbiriyle iç içe geçmiş yapısal, kültürel, psişik ve fiziksel değişmeler karmaşasını da içermektedir. Kuşkusuz o artık bugüne ait bir "şey"dir ve insanlığın sanayileşme ve laikleşme aracılığıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşümü ifade etmektedir. Bu bağlamda "yarın" da sahip olabileceği daha modern olma imkanıyla, modernliğin yeni bir vizyonunu oluşturacaktır. Modernleşme, piyasa ekonomisi ve ulus devletin oluşumuna paralel bir şekilde toplumsal hayatta gerçekleşmekte ve ağırlıklı olarak da insanın din ve gelenekle olan ilişkilerindeki gerilimleri açıklamaktadır. Buna göre modern insan etkinliği, kabaca geleneksel-dinsel değerlere bağlılıktan kurtuldukça bilgi alanı da sürekli ve artan bir hızla genişlemektedir. Bilginin teknolojiye dönüşerek bilinçli bir biçimde üretime aktarılması, yeni ve üstün enerji kaynaklarının bulunmasıyla verimliliğin olabildiğince artırılması gibi faktörler "insan"ı yenilemekte ve dönüştürmektedir. Sonunda artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken yeni bir dünyada yaşamak söz konusudur (Jeanniere, 1993: 16-17).

Modernleşme sürecindeki toplumların dönüşümü endüstrileşme, kentleşme, demokratik katılım, bürokrasi, nüfus artışı, iletişimdeki yeni arayışlar, yeni iktidar ilişkileri, kapitalist piyasa sistemi, yeni sınıfsal oluşumlar, okur-yazarlıkta artış, siyasal katılım, medya, örgütlenme, rasyonelleşme gibi kavramları kullanıma sokmuştur. Asıl büyük dönüşümü rasyonelleşme, kentleşme ve örgütlenmede ortaya çıkan modernlikte gelenek, inanç ve cemaat duygularının yerini dinamizm, bilimselleşme ve ticarileşme almaya başlamıştır. Bu strateji içinde modernliğin kurumları çoğalmış, geleneksel toplumların basit yapıları modern toplumların karmaşık yapılarına dönüşmüş ve en önemlisi de yerleşik/geleneksel değerler hızla altüst olmuştur. Tek tek bireyler için bilgi organizasyonlarının değişmesi

ise paradigmatik düzeyde pek çok trajik deneyimin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Nihayet insanların kesin olarak inandıklarını düşündükleri yeni şeyler tüm eski inançlarını zedelemiş, kendilerini iflah olmaz bir şüpheye düşürmüştür. Bu nedenle modernliğin düşünsel, siyasal, toplumsal ve psikolojik alandaki yansımaları emsalsizdir (Black, 1989: 20).

Çoğu kere köklü bir gerilim içinde gerçekleştirilen bu savrulmalar karşısında birey ve toplum, adaptasyon sürecini, hayatının tamamında yaşamaktadır. Çünkü bilince yönelik modern rasyonelleştirme hareketleri geleneksel yapıları sorguya açmış, bu bağlamdaki realitenin etki ve tazyiki altında inanç alanları da meşruiyetini büyük ölçüde tartışılır bir duruma sokmuştur. Fransız Devrimi'nden beri ciddi bir kuşatma altında olmaktan bir türlü kurtulamayan din de, bu bağlam içinde modernleşmeci siyasetlerin temel hedefi olmuş ve o da kendisini epistemolojik farklılaşmaların bir sonucu olarak yeniden kurgulamaya mahkûm etmiştir. Din ve gelenek sadece epistemolojik düzeydeki farklılaşmaların bir sonucu olarak "gözden düşmek"le kalmamış, kurumsal geleneğini ve hiyerarşik düzenini de her defasında yeniden tanzim etmek zorunda kalmıştır. Çünkü modernliğin toplumların geleneksel formlarını yerle bir eden etkileri otorite yapılarının da rasyonelleşmesine hız kazandırmaktadır. Artık yeni siyasal talepler ve buna bağlı yeni uzmanlık alanları gündeme gelmektedir. Eğitim ve iletişim imkanlarının artarak kitleselleşmesi, seyahat ve göçün yaygınlaşması bu sürece hız katmış olmalıdır. Belirli kurumsal birikimlerin ve bilinç içeriklerinin iletildiği bir süreç olarak modernizasyon da, gelenek ve dini, eleştirisinin odağına yerleştirerek modernleştirmektedir. Din, karşı saldırıların etkisi altında modern argümanların çerçevesine sadık kalarak kendini yeniden üretmektedir. Kuşkusuz bu din ve gelenek, ancak modern bir algılayışın dünyasında kendine bir meşruiyet bulabilmektedir.

## Türk Modernleşmesi: Coşku ve Katılım

Modernlik tüm geleneksel yapıları olduğu gibi Aleviliği de değiştirmiştir. Gerçekte Aleviliğin ne olduğu, modernleşme sürecinin ortaya koyduğu sürecin neleri yok ettiği ve bugün Alevilik kavramının neleri tazammun ettiği gibi sorular bu farklılaşmalar içinde anlamını korumaktadır. Alevilik periferik bir yapının modernlik karşısındaki konumunu yansıtan kendine has öğelerle doludur. Geleneksel anlamda ancak dinsel bir çerçevede değerlendirilebilecek olan Aleviliğin günümüzde daha çok yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıkardığı yapısal farklılaşmalar içindeki modernleşmesi, Alevileri zorunlu bir şekilde *dışa açılma*ya zorlamıştır. Günümüzde modernleşme formunda ortaya çıkan görüntüler, Alevilerdeki daha köklü ısrar ve taleplerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Kapalı toplumsal yapıların şifahi gelenekten beslenen doğası, günümüz dünyasında hızla çözülmekte ve yeniden biçimlenmektedir. Yanı sıra Cumhuriyetin kuruluş dinamizmine ortak çıkan vurguları Alevilerin modern sistemle aynileşmelerini kaçınılmaz kılmıştır.

Bilindiği gibi modernleşme problemi, Türkiye açısından ele alındığında genellikle Sünnilik ortak paydası içindeki dinî oluşumlara ağırlık verilmektedir. Oysa Alevilik de bugün yoğun bir şekilde tartışılmakta ve mahremiyetinden hızla sıyrılmaktadır. Öte yandan günümüzde Aleviler, değişken örgüt ve eylemlilik biçimleriyle yüksek düzeyde bir simgesel bütünleşmeyi temel almakta ve birtakım değişimleri gerçekleştirmeyi arzu etmektedirler. Belirli bir tarihsel süreklilik içinde varlığını sürdüren *Alevilik* de kimi toplumsal tutum ve reflekslerin kaynağı olarak, kolektif bir siyasal hareket özelliğine bürünmüştür. Nitekim sosyal hareketlerin pek çoğunda görülebilen sembolik meydan okumalara Aleviler de katılmaktadırlar. Dayanışmaya dayalı oluşu ve bir çatışma niteliği taşımasıyla Alevilik, yer aldığı sistemin sınırlarını zorlayan sosyal bir hareket özelliğine sahip olmaktadır. Artık Aleviler, kamusal hayata katılmak için

alternatif talepleri temsil etmekte ve bunları kullanmaktadırlar. Alevilik dünyasında yer alanlar, bağımsız radyolar, yayınevleri ve dergiler vs. aracılığıyla bir değiş-tokuş sistemini hatırlatacak şekilde ciddi bir sirkülasyon yaratmaktadırlar. Yanı sıra Alevilik konusu da tüketim tercihlerinin açık bir alanı haline gelmekte hatta bu çerçevede kendisi de tüketimin bizzat aracı olmaktadır. Öyle ki artık Alevilik merkezli bir pazarlamadan ve buna imkan tanıyan bir pazar dünyasından söz edilebilmektedir (Yavuz, 2000: 90). Bu yapının ürettiği sorunlara dikkat çeken *A. Yaşar Ocak* da (1999: 398), Aleviliğin, kendisini yaratan bu tabanın dönüşümüne ne ölçüde ayak uydurabileceğini, hatta bu bağlamda gündeme gelebilecek sorulara ne ölçüde cevap verebileceğini sorgulayarak mevcut belirsizliklere dikkat çekmiştir. Çünkü ona göre Alevi toplumu artık modernleşmeyi bilinçli olarak istemekte ve bunu gerçekleştirebilmek için de öncelikli olarak kendi kendini tanımaya ve tanımlamaya çalışmaktadır.

## Parametreler: Paradoksal Modernleşme

Türk modernleşmesi Batılılaşmaya özel ağırlık veren bir vurguya sahiptir. Modernliğin kendine özgü niteliği ve toplumsal ilişkilere kazandırdığı yeni anlamlar, Batılılaşmanın tarihsel ve kültürel göstergeleri üzerinde ele alındığında mevcut gerilimlerin paradoksal bir düzeyde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Toplumu tümden dönüştürmeyi ve ideal Batı normları içinde ona yeni bir düzen vermeyi amaçlayan Türk modernleşmesi, ontolojik ve epistemolojik düzeylerde gerçekleşen radikal kopuşlara hız kazandırmıştır.

Türk modernleşmesi Cumhuriyetle başlamaz. Modernleşmenin Tanzimat'la başlatılabilecek serüveni sık sık rota değiştirmek zorunda kaldıysa da, değişmeyen temel yönelim toplumu batılılaştırmaktır. Türk modernleşme doktrininde Tanzimat'tan Kemalist ideolojiye gelinceye kadar, kesintisiz bir sü-

reklilik gözlenmektedir. Ne var ki Cumhuriyetin modernleşme projesini Osmanlınınkinden ayıran onun, yapısal dönüşüm stratejisini uygulamaya geçirirken daha köklü ve radikal adımlar atmayı göze almasıdır. Ancak yine de söz konusu stratejiyi kendine özgü kılan onun, değişimi devrime çevirmeyi başaran bir üsluba sahip olmasıdır. Hedef ve üsluplarının farklılığı din ve ona bağlı olarak işleyen geleneksel kurumlara müdahale etmelerini kolaylaştırmıştır. Bu müdahalelerin toplumsal alanın bazı kilit noktaları üzerinde benzersiz etkiler yaratması kaçınılmazdır. Nitekim toplum, Sünni ve Alevi ayrışması içinde ele alındığında, bu etkilerin yansımaları daha da net bir biçim kazanmaktadır. Bu bağlamda modernleşmenin dünya çapında ortaya çıkan retoriğinin bilgiden dine, toplumsaldan gelecek tahayyülüne kadar hemen her alanda radikal bir dönüşümü öngörmüş olması, Alevilerin Türk deneyimi içindeki modernleşmesini açıklamaya yetmektedir.

Cumhuriyetin ilanını izleyen sosyal, politik ve ekonomik değişmeler nedeniyle Alevilik sonuçta karakteristik özelliklerinin birçoğunu yitireceği yeni bir sürece dahil olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Tarihi, Aleviliği modernleştirme tarihi olarak da okunabilir. Bu değerlendirme, yöneticilerin ortaya koydukları hakim bir stratejiye olduğu kadar, Alevilerin modern değişim süreçlerinden etkilenmelerine de işaret etmektedir. Devletin iç sınırlarının, modernleşmeyle birlikte, kontrol edilemeyen bölgelere kadar genişlemesi, Alevileri kendi sosyal ve coğrafi marjinalliklerinden çıkarmıştır. Bu açılma Aleviler ve merkezin temsilcileri arasında daha güçlü bir etkileşimin doğmasını hızlandırmıştır (Kehl-Bodrogi, 1993: 42). Kendilerini Türkiye'nin çağdaşlaşmasına ilişkin sürecin coşkulu bir parçası olarak gören Aleviler, bu konumlarından dolayı Türk modernleşmesiyle bütünleştiklerini düşünmektedirler. Gerçekten de Aleviler, Türkiye'nin global süreçler düzeyindeki modernleşme serüveninin sadece bir parçası olmakla kalmamış, çoğu zaman da bu değişmenin esaslı bir tabanını oluştur-

muşlardır. Nitekim günümüzde yüzlerce yıllık gelenekleriyle Aleviler, kendilerinin laik ve liberal bir akım oluşturduklarını ısrarla iddia etmektedirler (Mélikoff, 1998: 336). Çağdaş değerlerle kendi inanç alanları arasındaki ortaklığın varlığına sık sık dikkat çeken Aleviler, modern olduklarını sıkça vurgulama gereği duymakta ve toplumsal adalet, eşitlik, kardeşlik gibi değerleri kendilerine mal etmekte kararlı davranmaktadırlar (Dumont, 1997: 159; Ayata, 1997: 201; Ocak, 1996: 233).

Bütün bu sahiplenmelere rağmen yine de asıl üzerinde durulması gereken husus Alevilerin, geleneksel inanç ve pratikleriyle *modern Türkiye'nin fiili* gerçekliği arasında nasıl bir uyum sağlayabildikleridir. Modernleşme, geleneksel kurumların modern işlevlere uyarlanma süreci olarak da pekâlâ tanımlanabilir. Burada Alevilerin, kendilerini soyutlamaları neredeyse imkansız olan geleneksel inanç sistemleriyle dünyevileşme eğilimleri arasında nasıl bir *denge* tutturabildikleri merak konusudur. Türk modernleşme projesinin ana teması sekülerleşmedir ve bu bağlamda aşkın olanla toplumsal olan arasındaki ilişkiler Aleviliği tartışılır kılmaktadır. Öte yandan Aleviler de kendilerini sekülerleştirdiği oranda Türk devrimlerinin teminatı altına girmektedirler. Burada sekülerleşmeyle, dinin ya hepten devre dışı bırakılması ya da iyice marjinalleştirilmesi kastedilmektedir. O halde, modern Alevilerin özellikle günümüzde ortaya çıkan modern saflaşmalar içinde niçin yer almak zorunda oldukları sorusunun cevabını bu yön tayini içinde aramak gerekir.

Aleviliğin modernliğin dönüştüren, indirgeyen, çarpıtan ve çok kere de farklılıkları yok sayan vurgusu içinde, günümüz dünyasına hangi şartlar altında taşındığı hâlâ sorunludur. Modernliğin tanımı hareket noktası olarak kabul edildiğinde Aleviliğin geleneksel formlarıyla çağdaş sayılabilmesi tartışmalıdır. Bu bağlamda Alevilik, aslında hiçbir tarihte de "çağdaş" olma imkânına sahip değildir. *Çamuroğlu* (2000: 70) ve *Yalçınkaya*'ya (1996: 201) göre Aleviliği çağdaşlaştırmak adına ortaya

konan iyi niyetli girişimler de dahil bütün çabalar, son tahlilde inancı temelden sarsmaya ve yok etmeye yönelik girişimlerdir. Hatta Alevilik öğreti düzeyinde modernlik karşıtı argümanlarla da ilişkilendirilebilir. Bu nedenledir ki arkaik Alevi özneyle, bugünkü modern Aleviyi bir tutmak mümkün değildir. Aleviliğin merkez değerleri birinde içrek, ötekinde ise dışsaldır. O halde Aleviliği "modernleştirmek", açıkça sorunlu bir fenomendir ve onun dönüştürülmesi temel özelliklerinden bir bölümünü terk etmeyi gerektirmektedir[1].

Aleviliğin, modernleşme sürecinin yarattığı tartışma alanlarından ve yine modernliğin kavramsal şebekesinden bağımsız bir şekilde ele alınması mümkün değildir. Nitekim daha ilk aşamada Aleviliği anlamak, tanımlamak, tasvir etmek gibi girişimler, modernliğin kontrolü altında gerçekleşmektedir. Bu nedenledir ki "tarihsel Alevilik" gibi "Alevi modernleşmesi" de içinde yer aldığımız dünyanın ve modern bilgi haritalarının sınırlarını hesaba katmaksızın incelenememektedir. O halde bir metin olarak Aleviliğe farklı bir çok boyut kazandıran bütün bu yeni sorunlara dikkat etmeksizin, onu bir gerçeklik ve problem alanı olarak ele almak mümkün değildir. Nihayet Alevilerin modernleşmesi sorununa yönelirken, bu düzlemde ortaya çıkan literatürün entelektüel yeterliliklerini olduğu kadar bu çalışmaları üreten koşulların içselleştirdiği sorunları da dikkate almak gerekir. Zaten bu iki alan da gerçekte modernleşme sürecinin doğurduğu zemin içinde ortaya çıkmakta ve gelişmektedir. Bu bağlamda *Alevi uyanışı* şeklinde yükselen bir te-

1 Nitekim *Yalçınkaya*'ya göre (1996: 207) "Baba İshak'ın peşindeki Türkmen Alevisiyle, Marx'ın peşindeki İstanbul Alevisi arasında bir ortak payda vardır; bu da sanıldığının aksine, Aleviliğin değişmemesinden, değişmez bir dogma oluşundan kaynaklanmamakta, tersine kendi çağının koşullarına uyum gösterebilme yeteneğinin son derece yüksek oluşuyla ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla 'Alevilik çağdaşlıktır' demek ve bunu da 20. yüzyılın ölçüleriyle değerlendirmeye kalkmak, Aleviliği hadım etmekten öteye gitmez."

ma olarak kimliğin keşfini ele alan modern literatürdeki tartışmalara da dikkat edilmelidir. Esasen sorunun söz konusu boyutlarından bağımsız bir araştırma çabasının halihazırdaki din/kültür incelemelerine ilişkin şablonlara hapsolma riski söz konusudur. Bu nedenle Aleviliğin ne olduğu, tarihsel kökenleri, modernleşme sürecine hangi özellikleriyle katıldığı gibi sorulara malum kategorilere mahkûm olmadan cevap aramak gerekir. Bugün, büyük ölçüde modern kaygılanışların ürünü olarak ortaya çıkan literatürün evreni, Aleviliğe tarihsel ve mitsel açıdan yaklaşma imkânı vermemektedir. Aleviliğin bilinen sosyal tabiatı söz konusu kısıtlamalara eklendiğinde karşımızdaki fotoğraf, her türden modern bilgi ve yaklaşımın kıstaslarını belirleyici kılmaktadır. Ne var ki Alevilik, bu hassasiyetin yarattığı yaklaşımlar içinde pek az ele alınabilmiştir. Modernliğin Aleviler tarafından genellikle olumlanan göstergeleri, kendilerini bu kontekse dahil etmeyi kolaylaştırmakta ve olası eleştirel söylemlere geçit vermemektedir. Zaten Aleviliği modernlik süreci içinde ele alan çalışmalar da neredeyse yok denecek düzeydedir.

Modernleşme öncesinin Aleviliği dinsel niteliklidir. Nitekim İslâm'ın Sünni görünümü karşısında aldığı konum dikkate alındığında Alevilik, daha çok bu özellikleriyle dikkat çekmektedir. Türklerin İslâmlaşma serüveninin göçebe ve kırsal deneyimlerinden beslenen Aleviliğin Osmanlı periferisindeki konumu, İran'ın Safevi propagandizmi içinde aldığı biçimlerle hızla zayıflamaya başlamıştır. Aleviliği günümüz koşullarıyla yüzleştiren tarihi, genellikle Selçuklu ve Osmanlı rejimlerinin siyasetleriyle ilişkilendirilmektedir. Oysa asıl bağlantı bizzat Türklerin İslâmlaşma sürecindeki dini tasavvurları ve bunu takip eden dönemlerde olgunlaştırdıkları halk İslâmıyla kurulmalıdır. Yönetimlerin, kitlesel talepleri zaman zaman bir isyana tercüme eden sosyal ağırlıklarının, kendilerini geleneksel Alevi itirazcılığı üzerinden meşrulaştırmaları da ilginçtir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde çeşitli nedenlerden beslenen

kargaşa ve çalkantıların yarattığı huzursuzlukları birer Alevi kalkışması olarak tanımlamada ısrarlı olan modern Alevi retoriği bir yana bırakılırsa geçmişteki yönetim tercihlerinin de söz konusu gerilimleri Alevilikle irtibatlandırarak karşı-toplumsal reflekslerden destek kazanma peşinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu konudaki karşılıklı dışlamalara yansıyan geleneksel ısrar, yönetim-çevre ilişkileri açısından "Kızılbaş" olarak tanımlanan unsurların zaman içinde tasfiyesine yol açmış olmalıdır. Çünkü Sünniliğin varlığı belirginleştirilip siyasallaştırıldıkça Alevilik de daha çok heterodoks yanlarıyla fark edilmeye başlanmıştır. Bu tasfiyenin niteliği genelde dini/mezhebi bağlarla ilişkilendirilse de aslında bu niyetin gerçekte Alevi varlığını bloke etmek ya da toplumsal talepleri kendi içinde sınırlandırmakla hemhal olduğunu unutmamak gerekir.

Çoğunlukla sözel kültür dünyası içinde kendine bir yer bulan ve bu özellikleriyle de günümüze kadar taşınan Alevilik, sadece şifahi geleneklerin bir taşıyıcısı olarak algılanamaz. O aynı zamanda dini/mistik ve siyasi hesaplaşmaların sürekli olarak hatırlandığı bir tarihin de aynasıdır. Safevilerin idealist-karizmatik önderi Şah İsmail'in adında yoğunlaşan bağlanmalar, Hz. Ali'ye karşı varolan Sünni sempati ölçüsünü zorlayan yakınlıklar ya da Hacı Bektaş Veli'nin mistik tecrübesiyle ilişkilendirilebilecek gruplar üzerindeki nüfuz arayışları, bugün Sünni-Alevi farklılaşmaları şeklinde bilinen ve ağırlıklı olarak da gerginlik düzeyinde ortaya çıkan kültürel/siyasal gerçekliğin doğmasını hızlandırmıştır. Osmanlı-İran rekabetinin kendini mezhep çatışmasıyla meşrulaştıran niteliği, Aleviliği merkezi yönetim açısından sürekli bir direnç noktası haline getirmiştir. Bu noktaya gelişin siyasal deneyimlerle şekillenen yanları dikkate alındığında, Aleviliğin kapalı ve özel ritüel dünyasıyla sınırlı bir söz dağarcığının kendine özgü lehçesiyle varlığını günümüze kadar nasıl sürdürebildiği daha açık bir şekilde anlaşılabilecektir.

## Kemalizm: Siyasal Katılım

*"Ali Rehber Ata Önder"*

Aleviler modernleşme sürecine dahil olduklarında, bir yandan sözel/şifahi kültürün kendine özgü terminolojisine sahip çıkarak varolmayı sürdürmeye çalışırken, bir yandan da Osmanlı hegemonik dinselliğinin dışladığını düşündükleri tarihlerini, yeni dönemde daha korkusuz ve daha otantik bir mecrada devam ettirmeyi düşlediler. Bu nedenle tipik bir Alevinin Kemalizm'e yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Gerçekten de Aleviler Mustafa Kemal'in, modernleşme projesinde kendilerine özgür bir yer açacağını tahayyül etmiş gibidirler. Alevilerin Kurtuluş Savaşı'na verdikleri destekle yetinmeksizin, Kemalizm'in bütün radikal projelerine aktif bir katılımı öngören politik tercihleri, bugün Cumhuriyet Halk Partisi'yle (CHP) özdeşleşmelerini açıklamaya yeten bir dizi sorunlu ittifakın da gerçekleştirilmesini temin etmiştir. Nitekim bu problemli özdeşleşme arayışı, Aleviliğin geleneksel mecrasını değiştirmiştir. Türk modernleşmesinde din sorunu bu stratejiler açısından ele alındığında, *inkılap kanunları* olarak da bilinen köktenci değişim taleplerinin, Alevilerin de içinde yer aldığı dinsel tutum ve davranışları nasıl da bloke ettiğini, bu etkinin çok partili siyasal rejim arayışları içinde güçlü bir şekilde nasıl olup da gözden kaçırılabildiğini anlamak mümkün olabilecektir.

Alevilerin Cumhuriyet yönetimiyle ilişkileri, onların "ortaya çıkış"larını hızlandıracak bir süreç başlatmıştır. Atatürk'ün hedefleri Alevilerin büyük bir bölümü tarafından olumlu karşılanmış ve çok kere de desteklenmiştir. Nitekim Aleviler Cumhuriyeti başlangıçta derin içtenlik ve coşkuyla *(Ali Rehber Ata Önder)* selamlamışlardır (Vergin, 2000: 41; Yavuz, 1999: 75, 2000: 79-80; Şener, İlknur, 1995: 49; Şener, 1994, 1998: 147-152; Mélikoff, 1998: 340, 1999: 11; Yalçınkaya, 1996: 152-158). Bunların bir çoğu Şah İsmail zamanındaki arzularını, öncelikle de

Osmanlı hükümranlığının parçalanması ve sosyal adaletin tesisine ilişkin beklentilerini karşılar gibi görünen yeni bir *mehdi*yi Atatürk'te bulmuşlardır. Cumhuriyetin kurulması, İslâmiyet'in devlet dini olmaktan çıkarılması, Şeriatın ortadan kaldırılması gibi genelde Atatürk'ün adıyla özdeşleşen kimi siyasal tercihlerden doğan toplumsal değişmeler, Alevilerde de artık takip edilmeden, soyutlanmadan başkalarıyla aynı haklara sahip olarak yaşayabilme umudunu uyandırmıştır. Osmanlı toplumunda *rafizi* olarak dışlanan Alevilerin, kendi kimliklerini saklama gereği duymadan devletin kültürel, siyasal ve ekonomik hayatında aktif bir rol oynama şanslarının olabileceği beklentisi kendilerinin de artık rahatlıkla bu toplumun eşit haklara sahip üyeleri olabilecekleri hissini güçlendirmiş olmalıdır (Kehl-Bodrogi, 1993: 41-42; Yaman, 1998: 49-51; Şener, 1998: 145-182; Poulton, 1999: 305-314). Bu beklentiler Alevilerin, Kurtuluş Savaşı'nda Mustafa Kemal önderliğindeki hareketi desteklemelerini ve hatta bununla da kalmayıp, tıpkı Bektaşilerde olduğu gibi Hacı Bektaş'ın Mustafa Kemal şeklinde yeniden doğduğuna ilişkin bir miti kendi aralarında yaratmalarını sağlamıştır (Bruinessen, 2000: 124). Öyle ki Aleviler arasında Cumhuriyetin, aynı zamanda da bir *Alevi devrimi* olduğu izlenimi yaygındır. Bugün bu bağlılık ve ilginin göstergelerinden biri de hemen hemen tüm Alevi evlerinin değişmez aksesuarlarından birisi olan Hz. Ali timsalinin yanına, bu yeni süreçle birlikte bir de Atatürk portresinin ilave edilmiş olmasıdır. Hatta bazı Aleviler, daha da ileri giderek Hz. Ali'yle Atatürk'ü karşılaştırmayı bile göze almışlardır (Aktay, 1999: 68; Mélikoff, 1999: 11; Şener, 1998).

Alevi topluluğunun büyük bir çoğunluğu, Osmanlı yönetiminin "takibat"ı ve Sünni halk kesimlerinin "dışlama"sı sonucunda yüzyıllar boyunca kökleşmiş önyargılar yüzünden, Şeriata ve merkezi toplumun adetlerine uyum gösterememiş ve Cumhuriyetin ilanından sonra da sıkı bir "tecrit" altında yaşamışlardır (Schüler, 1999: 160). Tek parti yönetiminin laikliği ku-

rumsallaştırma yönündeki radikal tavrı kuşkusuz en çok köy ortamında yaşayanları etkilemiştir. Aleviler de esas olarak köylü idiler. Bu özellikleri özellikle ülkenin doğusunda Kürt nüfusun yaşadığı yerlerde köylü kökenli ayaklanmaların doğmasına zemin hazırlamıştır. *Dersim isyanı* bunlardan Alevi kökenli olup en büyüğü ve en kanlı bir şekilde bastırılanıdır (Şener, 1997: 43). Yine de Aleviler, kendilerine Cumhuriyet yönetimi tarafından verilen belli bir sosyal kıymetle kolayca dışarıya açılmışlardır. Cumhuriyet sonrasında Alevilerin geleneksel inançlarını ve bunlara dayalı toplumsal örgütlenme tarzlarını ciddi bir şekilde yitirmelerinin nedeni bu açılmaya bağlanabilir. Alevi köylülerinin kentleşme sürecindeki gelişme eğilimlerini Sünnilerinkiyle karşılaştırmalı olarak inceleyen *Shankland* da (1997; 1999a, 1999b; Alpay, 1993), Alevilerin Cumhuriyet rejiminin dayattığı yeni toplumsal birimler sayesinde büyük bir çözülme yaşadıklarını iddia etmektedir.

Aleviler Cumhuriyet yönetiminden çok şey bekliyor olmalarına rağmen bu beklentilerine tam olarak kavuştuklarından pek emin değildirler. Aslına bakılırsa Aleviler, devletin laikleştirilmesine yönelik olarak alınan önlemlerden ötürü ciddi bir kısıtlamaya uğramış sayılmazlar. Çünkü Halifeliğin kaldırılması, dini eğitim veren okulların kapatılarak eğitimin laikleştirilmesi, Şeriatın yerini Batı'dan aktarılan yasaların alması gibi düzenlemeler daha çok Sünnilerin kurum ve simgelerini ilgilendirmekteydi. Alevilerin kendi tahkim mercileri çerçevesindeki hukuki uygulamaları ve dışa kapalı inançlı kesimlerinin yine kendi içlerindeki eğitimleri her türlü devlet denetiminden ve müdahalesinden uzakta cereyan ettiği için, başlangıçta bu uygulamalardan etkilenmeleri söz konusu değildi (Schüler, 1999: 162). Ancak zamanla modernleşmenin çerçevesi genişletildikçe başta kurumsal olarak Aleviliğin olmazsa olmaz merkezi tipolojisini oluşturan dedelik olmak üzere pek çok geleneksel kurum, Türk modernleşmesinin kırsala kadar uzanan romantik/duygusal fırtınasında yoğun bir şekilde hırpalan-

mış, hatta Sünni dışa vurumlara karşı gösterilen laik tepki, Alevi göstergelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Öyle ki artık orta yaşın altındaki Aleviler, çoğunlukla kendi öğretilerinden bile tamamen habersiz bir duruma gelmişlerdir (Vorhoff, 1999b: 47).

Aleviler, Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri Cumhuriyet Halk Partili (CHP) olarak tanınmaya özen göstermişlerdir. Bu yakınlığın temelinde çoğunluğun ayrımcılığına karşı kendilerini koruma refleksleri etkili olabilir. Nitekim tek parti döneminde kendilerini ilgilendiren pek çok konuda bile sessiz kalmaları bu genel kaygıyla ilişkilendirilebilir. Esasen çok geçmeden Aleviler, ulusal değerlerin aranması esnasında Cumhuriyet'in ideologları tarafından, yabancı etkilerden uzak, orijinal Türk kültürünün koruyucusu olarak keşfedilmişlerdir. O zamana kadar Alevilerin rafiziliklerini oluşturmuş olan birçok şey, yüzyıllar süren "Osmanlı-İslâm tahakkümü"ne rağmen şimdiki zamana kadar zorlukla aktarılarak kurtarılmış bir özgül miras olarak (şaman Türklerin mirası) görülmeye başlanmıştır (Kehl-Bodrogi, 1993: 42).

Ne var ki Atatürk'ün vefatından sonra yaşadıkları çelişkilerin hızla artması, özellikle 1938-1950 dönemindeki bazı uygulamaların ortaya çıkardığı rahatsızlıklar kısa süreli de olsa Alevilerin Demokrat Parti'ye (DP) yaklaşmalarını sağlamıştır. Aleviler, CHP'nin, Cumhuriyetin ilk yıllarında, İslâm'ın kamusal hayattaki etkisinin gerilemesine yönelik olarak sürdürdüğü politikalardan ilk sapmalarının, daha 1940'ların sonunda zorunlu din derslerinin yeniden okullara konmasıyla gerçekleştirildiğine dikkat çekmişlerdir. DP'ye verilen desteğin arkasında tek parti dönemine karşı duyulan bu genel hoşnutsuzluğun izlerini bulmak mümkündür. Yavaş yavaş şehirlere göç eden Aleviler, yeni süreç içinde, CHP karşısındaki huzursuzluklarını DP'ye destek vererek aşmaya çalışmışlardır. Böylece Aleviler çok partili hayatta kendilerine daha çok demokrasi vadeden ve yoksul köylü hareketinin temsilcisi olma iddiasıyla kam-

panya yürüten DP'yle bütünleşmeye yönelmişlerdir. Alevilerin çok partili sisteme geçiş sürecinde, umutlarını muhalefetteki DP'ye bağlamaları ve bu partinin 1950'lerin başındaki seçim zaferinde pay sahibi olduklarının altını ısrarla çizmeleri bu nedenle dikkat çekicidir (Şener, İlknur, 1995: 69; Şener, 1997: 44). Bu desteğin nedeni, DP'nin sadece dini meselelerle ilgili tutumuna bağlanamaz. Başlangıçta DP, ülkenin ekonomik bakımdan kalkınmasının anahtarını tarımın geliştirilmesinde gördüğü ve bunun için halka gerekli kaynakları seferber etme sözünü verdiği için iktidara geldiğinde güçlü bir kırsal desteğe sahip olan demokratik bir kitle hareketi karakteri sergilemiştir. Kuşkusuz bu dönemde çoğunluğu hâlâ kırsal alanda yaşayan Aleviler bundan kazançlı çıkmışlardır. Başlangıçta DP, dinsel hareketlere müsamaha veya din üzerindeki devlet yönetiminin zayıflatılması söz konusu olmaksızın kendi politikalarını devam ettirmekte ısrarlı olmuştur. Ne var ki Alevilerle DP arasındaki bu ittifak uzun sürmemiştir. Alevilerin 1957 seçimlerinde DP'den vazgeçerek yeniden CHP'ye yönelmelerinde etkili olduğu düşünülen birçok nedenden biri, DP'nin seçmen kazanmak için Sünni oluşumları araç olarak kullanmaya başlamasıdır. DP'nin dini çevreler ile arasındaki bu ilişki, Aleviler tarafından Sünni grupların desteklenmesi şeklinde anlaşılmaya uygundu. DP'nin Sünni İslâm lehinde attığı birtakım adımların etkili olduğu inancı Aleviler arasında hâlâ yaygın bir kanaattir. Özellikle *Nur Hareketi*'nin DP'yi destekleme çağrıları ve bazı DP'li bakanların bu hareketin önde gelenlerine karşı duydukları sempatiyi gizlememeleri, onların DP'den kopuşlarında önemli bir rol oynamış olsa gerektir. Alevilere göre bu dönemde ezan yeniden Arapça okunmaya başlanmış, din adamı yetiştirmek için İmam Hatip Okulları açılmış, bu arada yasaklı dini önderlerden *Said-i Nursi*'nin eserleri üzerindeki kısıtlamalar da kaldırılmıştır. Muhalefetteki CHP de bu gelişmeleri Sünni İslâm'ın hegemonyasını güçlendirmek için DP tarafından üretilmiş politikalar şeklinde değerlendirmiş ve özellikle

Alevilerin DP'ye karşı mobilize olmalarına neden olmuştur (Schüler, 1999: 162-163; Yavuz, 2000: 80). Aleviler, Osmanlı döneminde "baskı" altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski hallerini kendilerine yeniden hatırlatan bu gelişmelerin yükünü yeniden hissetmeye başlamışlardır. Bu korkular arasında Aleviler, 1960 ihtilalinden sonra DP'nin devamı olarak görülen Adalet Partisi'ne de (AP) sempati duymamışlar, ama ortanın solunda olduğunu açıklayan CHP ile sosyalist solun temsilcisi olma iddiasındaki Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) doğal tabanı olmaya her zaman açık ilgi duymuşlardır (Şener, İlknur, 1995: 69).

60'lı yıllar ortak siyasi görüşleri gittikçe belirginleşmeye başlayan bu inanç topluluğunun anlaşılması bakımından önemlidir. Nitekim 1960 darbesi, Aleviler için 1950'lere nispetle daha hoşgörülü bir ortamın doğmasını sağlamıştır. Aleviler, bu dönemde kendi ayrı kimliklerini fark etme ve bunları daha fazla öne çıkarma yolundaki arayışlara yoğun bir şekilde sürüklenmeye başlamışlardır. Alevilerin niyet ve tutumlarının modernleşerek farklılaşmasında bu hengâmedeki siyasal tercihlerinin önemi göz ardı edilemez. Ne var ki siyasal eğilimlerinin netleşmesi, toplumsal izolasyonu korumaya yönelik taleplerinin de politikleşmesine yol açmıştır. Yine de bu süreç Alevi kimliğinin yitirilmesine yol açmamıştır. Çünkü 60'lı yılların Alevi kimliğini dayanışma, ahlâk bütünlüğü, tolerans, adalet gibi sosyal içerikler belirlemekteydi. Aleviliğin özel inanç içerikleri genelde geri planda kalmıştır. Bir çok üyesi için Alevilik artık dini grup olmaktan ziyade bir nevi "kader topluluğu" anlamına gelmektedir. Bu yıllarda "Alevi" ifadesi, tarihte her türlü baskıya baş kaldırmış, sosyal adalet için mücadele etmiş, saf ve temiz bir topluluğun üyesi anlamına gelmektedir. Bu bilinç özellikle Alevi gençlerini modern ve devrimci ideolojilere yaklaşmıştır. Bundan dolayı Alevi gençleri 60'lı ve 70'li yıllardaki siyasal mücadelelerinde genelde sol görüşlü grup ve partilerin arasında görünmektedirler (Kehl-Bodrogi, 1991: 24).

*Ocak*'ın da değindiği gibi (1996: 239-240), "Osmanlı İmparatorluğu zamanında uzunca bir süre belli ölçüde toplum dışı görülen Aleviliği, Cumhuriyet rejiminin de son zamanlara kadar görmezlikten geldiği bir vakıadır. İşte bu görmezlikten gelme, 1960'lı yıllardan itibaren güçlenen devrimci solun, o yıllarda bu zümreyi keşfetmesi sonucunu doğurmuştur. Arkasından bazı siyasi çevreler, Aleviliğin oy potansiyelini fark etmişlerdir. Böylece 1960'lı yıllardan itibaren Alevilik bir problem olarak Türkiye'nin gündemine girmiştir. Bu girişle birlikte, ideolojik ve siyasi spekülasyonlar ve hatta manipülasyonlar dönemi başladı. Bunlara ek olarak, köken taassupları, meseleye vukufsuzluk ve bilgisizlik, bazen bilerek çarpıtma ve siyasi çıkarların yarattığı karmaşa içinde Alevilik problemi 1980'lerin son yıllarına kadar geldi. 1990'lar, Alevilik probleminin daha görünür bir hal almaya başladığı yıllar oldu ve böylece Alevilik "kimliğini haykırmaya" başladı."

Alevilerin, çok partili hayat döneminde kısmi bir aşınma yaşayan CHP'lilikleri ve bunu takip eden yıllarda DP'ye verdikleri kısa süreli destekleri, Birlik Partisi (BP) deneyimiyle yeni bir mecraya girmiştir. BP, 1960'ların yükselen *hoşgörü* ortamında bir Alevi siyasal partisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu oluşum, Alevi kimliğinin evriminde önemli bir yer tutmaktadır. Aslında Alevi temalarının öne çıkışı genellikle Sünni siyasal reflekslerle ilişkilendirilmektedir. Bu anlayış içinde Aleviler, ancak dinin *siyasallaşma*sından sonradır ki, toplumsal niteliği hep yadsınsa da, BP'yi kurarak örgütlenmeye ilk adımları attıklarını iddia etmektedirler. BP, gerçi seçimlerde başarısız olmuştur, ama onu oluşturan enerji, aralarında Türk solunun önemli bir yer tuttuğu başka azınlık gruplarının da Aleviler tarafından desteklenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Türk Marksistlerinin de bazı Alevi imgelerini, isyan ve devrim temaları içinde kullanmayı önceleyen bir girişiminden söz etmek her zaman mümkündü. Böylece Alevi muhalefeti, radikalizm ile azınlık grupların desteklenmesinden oluşan belirsiz bir ka-

rışıma bürünmüştür. Bu süreç içinde Alevilerin kendilerini temsil edecek bir siyasal oluşuma ihtiyaç duymaları anlamsız değildir. Bu gerekçeler içinde, Ekim 1966'da BP'yle (sonraki adıyla Türkiye Birlik Partisi) ilk kez, söz konusu sorunların yarattığı bağlam içinde Alevilerin sözcülüğünü üstlenen yeni bir siyasal parti kurulmuştur. Kuşkusuz bu partinin Alevilerle olan ilişkisini doğrulayan yalnızca Hz. Ali'yi simgelemek üzere bir aslan ve onu çevreleyen on iki yıldızdan oluşan amblemleri değildir. Parti programında da kendisine topluluğun adını anmaksızın bir Alevi partisi kimliği kazandıran, yanlış anlaşılmalara meydan bırakmayacak kadar açık birtakım ibareler bulunmaktaydı (Schüler, 1999: 163)[2].

Bütün bu hareketlilik içinde Aleviler, ortanın solunda yer alan diğer partileri de desteklemişlerdir. Fakat 12 Mart 1971'i izleyen koşullarda solun kontrol altına alınmasından sonra Aleviler, *Bülent Ecevit* önderliğindeki sosyal demokrat CHP'ye kesin dönüş yapmak zorunda kalmışlardır. Ne var ki Alevi vurgusunu önceleyen oluşumların günümüze kadar varlığını sürdüren ısrarı, TBP deneyiminde olduğu gibi pek çok yolla sürekli bir şekilde kendini gösterse de, belli bir ideolojik tercihi Alevilik üzerinden üretmeyi başaran bir temayül, güçlü bir teamül oluşturamamıştır. Gerçekten de farklı strateji ve taktik arayışlarıyla bütünleşmesine rağmen, siyasal desteklerinin niteliği çok açık olarak ayırt edilememekte, bununla birlikte yine de Aleviler, genel bir izlenimi doğrulayacak şekilde bir zihniyet partisi olarak CHP'yle duygusal özdeşliklerini korumaktadırlar. Ancak bundan Alevilerin tek tip tercihlere sahip olduğu sonucu yine de çıkarılmamalıdır[3]. Aksine Alevilerin siyasal tu-

2 TBP, 70'lerin sonlarına doğru kendisini devrimci, anti faşist, anti emperyalist bir işçi sınıfı partisi olarak tanımlayarak Alevi partisi kimliğinden sıyrılmaya çalışmış ve yerini CHP'nin solunda Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) rakibi olarak belirlemiştir (Schüler, 1999: 163).

3 *Schüler*'e göre (1999: 161, 2001: 133), çok partili sisteme geçişten sonraki dönem için, Alevi topluluğunun seçimlerdeki tutumunun öncelikle sınıfsal veya bireysel görüşlere göre mi, yoksa Alevi kimliği doğrultusunda

tum ve tercihleri, kültürel kimliklerin siyasal davranışların rengini belirlemede ne denli etkili olduğunu göstermesi açısından ilginç bir örnektir.

Alevilerin Cumhuriyete verdikleri desteğin sonuçta paradoksal bir şekilde, kendini yok eden bir etkiye sahip olması söz konusudur. Resmi ideolojinin bir parçası olarak devletin tercih etmiş olduğu dinsel yorumun ağırlıklı bir şekilde Sünniliğe dayanması, Alevilerin özgül yaşamlarını büyük ölçüde sekteye uğratmıştır. Kendi inanç evrenlerini Sünnilik karşıtı bir arayış içinde modernliğe eklemleyen Alevilerin toplumsal bilinçaltlarındaki parçalanmaları da çok fazla sürmemiş, çok partili siyasal süreçte Alevilik, gitgide "uyanış" şeklinde formüle edilebilecek yeni bir gidişatın eşiğine dayanmıştır. Modern Cumhuriyeti coşkuyla selamlayan Aleviler, belki de sadece bu destekleri sayesinde kendi aidiyetleriyle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Genel olarak modernleşme talepleri ise Aleviler açısından kültürel yaşam biçimlerinin kritik bir sınavdan geçirildiği noktalara dokunmuştur. Bugün geriye doğru dönüşün gittikçe zorlaştığı bir açılım yaşanmaktadır.

---

mı şekillendiğine yönelik elde oldukça az veri bulunmaktadır. Aslında sosyal demokrat partilerle Aleviler arasındaki etkileşim derin bir bağlılık ya da büyük bir sevgiye dayanmaktan çok, seçim taktiği çerçevesinde ortaya çıkan düşüncelere bağlı olarak pragmatik bir niteliğe sahip görünmektedir. Yorumda bulunmaya imkân veren az sayıda veriye örnek olarak, nüfusun çoğunluğunu Alevilerin oluşturduğu il ve ilçelerdeki seçim sonuçları, özellikle de adayların kimliğinin seçmenlerce bilindiği varsayımıyla, Alevi adayların topladığı oylar sayılabilir. Türkiye partilerinin tarihi, partilerin özellikle kuruluş aşamalarında Alevi temsilcileri ile temaslarının ve onları aday gösterme çabalarının örnekleriyle doludur. Bu durum Alevilerin kendilerini belirli bir partinin oy potansiyeli olarak görmediklerini ve partiler tarafından da tek bir partinin tekelinde sayılmadıklarını göstermektedir. Alevi adayların çok değişik partilerin listelerinde yer almalarından dolayı, Alevilerden, artık tek tip tutum sergileyen bir topluluk olarak söz edilemez. En yoğun Alevi nüfusa sahip olan Tunceli bile, 1950 ve 1969 yılları arasında herhangi bir partinin kalesi olarak görülmüyordu.

## Göç: "Yer"inden Edilmeler

> *"Biz Aleviler geçmişte musahip tutardık, cem kurar görgü yapardık. Bu şehir şartlarında bunu nasıl yapacağız? Cemevi falan yok. Evlerimiz Sünnilerle kapı kapıya; bu işi evimizde nasıl yapacağız?"*[4].

Devletin, otoritesini pekiştirecek şekilde devreye soktuğu ulaşım, iletişim ve eğitim politikalarının bir sonucu olarak Aleviler, zamanla dış dünyaya daha fazla açılabilme imkânı bulmuşlardır. Bu nedenle Aleviliğin modernlikle etkili bir şekilde karşılaşması, ağırlıklı olarak köyden kente göçle başlamıştır. Köyden kente göç, toplumsal ve ekonomik sonuçlar doğurmasının yanı sıra Alevi muhayyilesinin farklılaşmasında da temel bir rol oynamıştır. Özellikle 1948-1956 yılları arasında yoğunlaşan kırdan kente göç dalgası sadece Aleviler arasında olmaksızın bütün bir toplumda kalkınma, sanayileşme ve modernleşme politikaları eşliğinde büyük farklılaşmaların doğmasını sağlamıştır. Ekonomik koşulların kırsaldaki yaşam dünyasını kente göçe zorlayan vurgusu içinde Aleviler, yoğunluklu bir şekilde kendi kültürel sığınaklarından çık(arıl)mışlardır. Böylece Aleviler göçle birlikte, birçok gizli oyuğa özgü kültürlerinin beşiğini oluşturan küçük kırsal yerleşim alanlarını terk ederek kendilerini homojenleştirici kitlesel toplumla birleşme yoluna girmiş ve köklerinden koparılanların oluşturduğu saflarda yerlerini alarak, kentsel yaşamın gerekleriyle baş etmeye çalışmışlardır. Bunun bir sonucu olarak da Aleviler, uzun bir tarihsel gelişim süreci içinde taşıdıkları fiili gerçekliği, modern kentlere taşımak ve sığdırmak zorunda kalmışlardır. Girdikleri yeni ortamlara uyum sağlayabilmeleri, kısa süre içinde yeni top-

4 Alevi yazar *Rıza Zelyut*'a *Kadıköy Cem Vakfı*'nda 16 Kasım 1997 tarihindeki konuşması sırasında dinleyiciler tarafından yöneltilen bir soru.

lumsal normları ve kültürel kalıpları geliştirmelerini gerektirmiştir. Teknolojik ilerlemeler ve sanayileşme dalgası, hızlı nüfus artışı, makinalaşma gibi modernliğin araçsal göstergeleri Alevilik dünyasındaki toplumsal değerleri altüst etmiş; eski toplumsal dayanışmaların yıkılması, pek çok insan gibi onları da boşlukta bırakmıştır. Artık modernleşen yaşamlarını kapsayan amaçlarını gerçekleştirirken, geleneksel hısımlık ilişkilerini, bireysel değerlendirmeye ilişkin ölçütlerini de çeşitli derecelerde değiştirmek zorunda kalmışlardır. Bu dönüşüm *kent Aleviliği* şeklinde tanımlanabilecek yeni bir oluşumun habercisi olmuştur (Bozkurt, 2000: 73; Shankland, 1999b: 323; Türkdoğan, 1995: 574; Dumont, 1997: 149; Ayata, 1997: 199; Çamuroğlu, 2000: 7).

Göç, Alevi toplumuna, Türk modernleşmesinin tipik kaleleri sayılan kent merkezlerinde yeni tutunma alanları sağlamıştır. Köyden kente göç eden Aleviler, aile, akrabalık ve hemşehrilik bağları biçimindeki yeni bir toplumsal ağ kurma sermayelerini de beraberlerinde getirmişler ve zincirleme göçler kent merkezlerinde yeni hemşehri kolonilerinin oluşturulmasına yol açmıştır. Aslında bu göçler, belli durumlarda grupların sadece birbirlerini değil aynı zamanda da kendilerini yeniden tanımlamaları için elverişli imkanlar üretmektedir. Her şeye rağmen inanç ve ritüellerini kırsal köy gerçekliği içinde sürdürme azminde olan Alevilerin kentlerdeki yeni yaşama alanlarıyla birlikte bu ısrarlarını sürdürebilmelerinin yolları giderek daralmaya başlamıştır. Öyle ki artık Aleviler, bu süreçte inanç ve pratiklerini gözden geçirmekte ve tabiri caizse kendilerini bir kez daha yeniden tanımlamak zorunda kalmaktadırlar. Her ne kadar göç edenlerin eski toplumsal ilişkilerini değiştirmeleri ve yeni yerleşim yerlerinde birtakım toplumsal ilişkiler kurmaları söz konusuysa da Aleviler örneğinde ortaya çıkan göçlerin ürettiği farklılaşmalar yine de kendine özgüdür. Nitekim kır-kent göçünün yarattığı köylülüğe bağlı bir cemaatleşme, etnik ve mezhepsel kökene bağlı bir cemaatleşmeye

rahatlıkla dönüşebilme potansiyeli bulabilmektedir (Erman, 1998: 45). Bu etkileşimlerin ilerde daha da belirginleşecek sonuçlarını şimdiden kestirebilmek mümkün değilse de söz konusu yeni durumların ortaya çıkardığı karşılaşma ve birlikte yaşama deneyimlerinin yarattığı bazı tipik durumlar göz ardı edilemez.

Göç gibi kentleşme de Alevi toplumunun yeni bir duruşa sahip olma sürecini üreten etkili koşullara sahiptir. Aslında göçle birlikte başlayan problemler, daha çok kentsel mekanlarda devam etmiştir. Bu nedenledir ki Aleviliğin Türk modernleşmesi içindeki dönüşümüne, kentleşme süreci içinde de bakmak gerekir (Onat, 1998: 84; Bozkurt, 1999: 88-89, 104-110; Türkdoğan, 1995: 460; Ayata, 1997: 197-205). Bu serüven içinde köylerde kalan Alevilerle şehirlerdekiler arasında ciddi bir farklılaşmanın doğması kaçınılmazdır. Nitekim Aleviler yeni şartların bir sonucu olarak ciddi düzeydeki bölünmelerle de karşı karşıya gelmişlerdir. Kırsal kesimde kalanlarla kentsel mekanlara taşınan Aleviler arasındaki farklılaşmalar siyasal tercihlerle sınırlı olmaksızın belirginleşmeye başlamıştır. Örneğin köye dönük para akışı, pek çok aileyi toprağa bağlılıktan kurtarmış ve varlıklılar ile yoksullar arasındaki geleneksel sınırlarla birlikte ekonomik ve itibar üzerine kurulu bağımlılıkları da yok etmiştir. Bu nedenledir ki kırsalda varlığını sürdüren geleneksel Aleviler hâlâ CHP'li olsalar da kent ortamındaki Aleviler siyasi tavırları açısından bir hayli bölünmüş durumdadırlar ve belki de hakim Sünni kültüre daha uyumlu bir hale gelme "tehlike"siyle karşı karşıyadırlar. Yanı sıra kırsal kesimde doğmuş olmakla birlikte şimdilerde büyük şehirlerin varoşlarına yerleşmiş Alevilerin büyük bir bölümü de artık daha devrimci fikirlerle ünsiyet kurmaya başlamışlardır (Yavuz, 1999: 78).

Seri üretime dayalı ve tüketime dönük özellikleriyle kent hayatında içkin olan modernlik, Alevileri kendi yaşam biçimleriyle karşı karşıya getirmiştir. Sadece kırsal/kentsel yapılan-

malarla sınırlı olmaksızın okuryazarlığa bağlı ayrışmalarda da ciddi farklılaşmaların ortaya çıktığı görülmüştür. Kent, kimlik ve tarihlerinin yeniden keşfedilmesini, geleneklerinin bir kez daha kurgulanmasını, yeni geleneksel konumlarının gücü hakkında şaşırtıcı keşiflerin yapılmasını sağlamıştır. Aslında şehir, kırsalın yaşam dünyası karşısında daha hareketlidir. Bu yüzden sosyal hareketlilik ve düşünsel alışverişlerin yoğunluğu geleneksel bağları çözmekte, değerler alanının değişmesini ve yeni yaşam stillerinin üretilip yaygınlaştırılmasını gerektirmektedir. Öte yandan kentlere yönelik büyük çaplı göç hareketleri de gecekondu mahalleleriyle kuşatılan kentlerde toplumsal ve ekonomik dengesizliklerin artmasını sağlamaktadır. Aslında kentleşme, sadece Alevilik için değil bütün geleneksel yapılar için de esaslı bir dramatik organizasyondur. Bu değişiklikler, kentte yaşayanlara kent kültürü şeklinde tanımlanabilecek yeni bir değerler setini, davranış ve tutumları benimsemelerini yani kentlileşmelerini dayatmaktadır. Çünkü realite, rasyonel yapıların ortaya çıkmasına hız kazandırmıştır. Farklı gruplar arasındaki ilişkilerin artmasını da beraberinde getiren bu süreçte ortaya çıkan toplumsal strüktür, yeni birtakım gerginlikleri bünyesinde taşımakla kalmamakta, aynı zamanda da bireyi, sosyal hayatın örgütlenişine daha fazla katmakta ısrar etmektedir. Modernleşme sürecindeki hemen her toplumda sıklıkla gözlemlenebilen bu ısrar, Türkiye örneğinde de hızlı şehirleşme koşullarına bağlı olarak, kayda değer sosyolojik ve siyasal sonuçlara teşne olmaktadır (Akşit, 1985: 197; Vergin, 2000: 137-168; Forment, 1999: 445-467). Öte yandan bu koşullar, varlığını geçmişte ülkenin ücra kesimlerinde sürdüren Aleviliğe kentsel düzeyde, kaçınılmaz yeni ifade biçimlerini dayatmıştır. Gelenekte bir cemaate inancın adıyla sınırlı olan Alevilik, hızlı bir kentleşmeyle birlikte yapısal düzeyde köklü dönüşümlere uğramıştır. Bir yandan eğitim görmüş Alevilerin sayısında büyük bir artış gerçekleşirken, öte yandan da bir Alevi burjuvazisinin ortaya çıkması, yeni bir toplumsal taba-

kalaşmanın doğmasına yol açmıştır. Gerek köyden kente ve gerekse yurtdışına göçle birlikte artan etkileşime paralel olacak şekilde geleneksel eşitsizliklerin boyutları da yoğun bir şekilde değişmeye başlamıştır. Artık köyde yaşayan fakir bir Alevinin yerini sendikalı işçi ya da paralı Almancı almış, bunun da yer yer Sünni nüfusu rahatsız ettiği iddia edilmiştir. Dahası bu rahatsızlıklar ideolojik farklılıklarla da sık sık birbirine karışmaya başlamıştır. Öteden beri ekonomik entegrasyonu başarılı bir şekilde gerçekleştiremeyen ve neredeyse tamamı kırsal alanlarda yaşayan toplumsal, ekonomik ve siyasal etkileri bu nedenle de belirgin olmayan geleneksel Aleviler için kentleşmenin ürettiği yılgınlık ve gerilimlerden beslenen hoşnutsuzluklar kendilerine özgü yapılanma ve örgütlenme arayışlarını hızlandırmıştır (Çamuroğlu, 1999: 97, 2000: 7, 14). Bu bağlamda özellikle cemaat ilişkilerinin zayıflaması, yukarıya doğru hareket halinde olan göçmenler arasında dini hiçbir pratiğin yapılmaması, zaman içinde bunların yerini Sünni pratiklerin alacağı biçimindeki kaygıları da artırmıştır[5]. Bu gelişme doğal olarak, tarih boyunca kendilerini *düşman* dış dünyadan soyutlayarak tanımlamış olan topluluğun iç yapısı ve tabiatında da derin izler bırakmıştır. Aleviliğin kimliği korumak için koyduğu sınırlar, değişen koşullar altında giderek anlamını yitirmeye başlamıştır. Aleviler artık dışarıya açıldıkça, o zamana kadar bağlı kaldıkları çerçeveler daha sık ve kesin olarak aşınmaya başlamıştır (Kehl-Bodrogi, 1993: 42).

Kent koşulları, geleneksel yaşam biçimlerini hem erişim hem de görünürlük düzeyinde derin bir şekilde etkilemiştir.

---

5 Nitekim Aleviler, Sünni pratiklerin ülke çapında, gerek okullarda ve gerekse medyada İslâm'ın yegane doğru biçimi olarak gösterildiği kanaatindedirler. Resmi propaganda eşliğinde Sünniliğin, olması gereken bir şey gibi kabul edilmesi ve buna bağlı olarak da ortaya çıkan cemaat içi değişim, zaman içinde Alevilerin bir kısmınca en önemli tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır (Ayata, 1997: 199-200).

Şehre göçle birlikte, bir bakıma geleneksel dinsel ritüel ve inançlardan da kopmak durumunda kalan Aleviler, kendilerini artık dinsel bir kimlik olmaktan çok, ya politik bir tutuma ya da etnik bir kimliğe dayandırmaya başlamışlardır. Aslında inançtaki değişimleri toplumda, onun oluşum biçiminde ve dinamiğindeki dönüşümlerle birlikte ele almak gerekir. Çünkü bunlar inancın doğasını, yerini, özel tarzlarını ve kamusal durumunu ilgilendiren dönüşümlerdir. Cumhuriyetle birlikte örneğin dedelerin otoritesinden *bir şekilde kurtulan* Aleviler, kültürlerini onlarsız bir şekilde yaşatmak ve geliştirmek zorunda kalmışlardır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde bütün yönetimleri gayr-ı meşru ilan eden bir topluluk olarak Aleviler, şimdilerde göçle belirginleşecek bir şekilde dedenin otoritesinden hızla ayrışmaya ve modern kentin kurumları aracılığıyla sistemin meşruiyetini tanımaya koşullanmışlardır. Bu da kendi dönüşümlerine bağlı olarak gerçekleşen bir özerkleşmeyi ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu dönüşümün, Aleviliğin doğasında da mevcut olan bir dönüşüme eşlik ettiğini unutmamak gerekir. Artık inanç kimliğe dönüşmüş ve farklı bir varolma stratejisiyle dışarıya yansımaya başlamıştır.

Marjinal varoluşun koşullarına göre belirlenmiş olan toplumsal-dinsel örgütlenmeyi şehirde ayakta tutmak ve sürdürebilmek kolay değildir. Bu zorluk, Alevi dünyasındaki "yapısal laikleşme" eğilimlerinin ortaya çıkmasının ilk habercisi olarak görülebilir. Bu ise toplumsal hayatın önemli kesimlerini artık dinsel kurumların etkisi dışına kaydırmayı gerektirecektir (Kehl-Bodrogi, 1996: 54). Artık kentleşmeyle birlikte Aleviliğin üzerinde yükseldiği ahlâki sistematik de çözülmeye başlamış ve yerini kentsel-kapitalist nitelikli değerler sistemine sahip olan yeni bir Alevi tipi almıştır. Zaten kentsel Alevi de, modern kurumlarla bütünleşmeyi ve sistemden pay sahibi olmayı talep etmektedir (Yalçınkaya, 1996: 180). Bu ise, Alevilerin zaman zaman kendi dinsel geleneklerini gönüllü olarak terk

ettikleri ya da modernliğin kazanımları karşısında bütün bunları gözden çıkararak feda ettikleri izlenimini uyandırmaktadır (Aktay, 1999: 73).

Kentsel deneyimler Alevi modernleşmesini hızlandırmaktadır. Bu nedenledir ki Alevi profilinin kent dolayımında çoğu zaman erime noktasına geldiği bile iddia edilebilmiştir. Artık pek çok Alevi için, şehirdeki hayat trajik anlamda radikal bir köksüzleşme olarak tanımlanmaktadır. Günümüz Alevilerinin, başta dede olmak üzere kültü ve öğretiyi temsil eden rehberlerinin otoritelerini reddetmeleri veya onları yoğun bir tepki ile karşılamaları aslında tipik bir yozlaşmaya doğru gidildiğine ilişkin iddiaları da güçlendirmiştir. Hatta bu gelişmelerden doğan bir süreklilik içinde Alevilik, neredeyse *değişim*le özdeşleşmiştir. Bu özdeşleşmenin yarattığı *rahatlık*, Türkiye'nin değişik bölgelerindeki birbirinden farklı Alevi muhitlerin şehirlere göçleriyle birlikte getirdikleri yerel farklılıklarla da içten içe sarsılmaktadır. Merkezileşme eksikliği, başkaca nedenlerin de devreye girmesiyle buluşarak Alevilerin geleneksel tavırlarını etkilemiştir. Örneğin *Shankland*'a göre (1999b: 323; Alpay, 1993: 88) yeni kuşak Aleviler, aslında modern toplumun bir üyesi olabilmek için, Aleviliğe uymak istememekte, dinsel ve yerel bağlılıklarla kendi aralarına açık bir mesafe koymaktadırlar. Kent bu bağlamda herkes için ortak bir yaşama deseni ve standardı üretme çabasındadır. Esasen kent gerçekliği de, modernliğin sunumuna açık bir saha olarak, Sünniliği olduğu kadar Aleviliği de yeniden resmetmeye başlamıştır. Buna rağmen yine de söz konusu tabloda Aleviliği daha başlangıçta "bitkin" kılan bazı temel öğelere dikkat etmek gerekir. Çünkü kentli bir yapı özünde laiklik, bireyleşme, anonim ilişkiler kurma ve akılcı davranmayı toplum için bir ortak payda haline getirmektedir. Okuryazarlık, kentleşme ve siyasal merkezileşme gibi faktörler, gelenekli yapıların içinde yaşadıkları toplumsal hücreleri yerle bir etmektedir. Modernleşme, Alevi-

liği hızla profanlaşmanın eşiğine getirirken gelenekle ilişkisini bir şekilde sürdürme azminde olanlar için de onu kültürel bir obje haline dönüştürmektedir. Böylelikle kent hayatının yarattığı açmazlar Anadolu kırsalındaki bütün geleneksel yapıları olduğu gibi Alevileri de büyük badirelerin altına sokmaktadır. Artık Alevilik, değişen tarihsel şartlara göre içeriğinin hen an değişebileceği bir dünya görüşü halini almaktadır. İstisnai durumlar bir yana bırakılırsa kentsel Alevilik, geleneksel Alevi tasavvurunun tartışmaya açılmasını ve hatta yeniden çerçevelendirilmesini gündeme getirmiştir. Çünkü modernleşme, Aleviliğin yeni bir kimlik inşasını gerektirmektedir. Ortaya çıkan durum artık bir öğreti düzeyinde bir gelenek olarak "Alevilik"in değil, çoğulcu karşılaşmaların yarattığı ve kimlik beyanının esas alınabileceği "Aleviler"in gerçeğidir.

## Solda Bütünleşme

*"Gelin canlar bir olalım*
*Zalime kılınç çalalım*
*Yoksulun hakkın alalım*
*Yaşa var ol sosyalizm"*[6]

Türk modernleşmesine katılımları dikkate alındığında Alevilerin, kendi dönüşümlerini daha çok Marksizm teması üzerinden gerçekleştirdikleri görülmektedir. Gerçekten de Alevi siyaseti ağırlıklı olarak sol jargonun ve yine Marksist örgütlenmelerin dünyasında yürütülmüştür. Aslında bu gelişmeler 60'lı yıllarda toplumun bütünü içinde cereyan eden siyasal altüst oluşlara paraleldir. Modernleşmeye özellikle "sol ajitas-

6 Bu ezgi, meşhur Alevi şairi *Pir Sultan Abdal*'ın *"Gelin canlar bir olalım/Münkire kılınç çalalım/Hüseynin kanın alalım/Tevekkeltü tealallah"* dizelerinden uyarlanmış ve bir dönem Marksist/Alevi gençler arasında oldukça popüler olmuştur.

yon" aracılığıyla bağlanan genç kuşak Alevilerin evreni geleneksel Alevilikle sık sık karşı karşıya getirilmekte ve onları birbirlerinden ayırmaktadır. Karşılaştırma yapmak gerekirse ebeveyn kuşağı nasıl Kemalizm'i aşağılanma ve dışlanmadan bir kurtulma şansı olarak görmüşse, gençler de Marksizmi eşitlikçi bir ideolojinin kurtuluş müjdesi olarak görmüşlerdir. Siyasal eylemlerin artması, her türden ideolojik eğilimlerin partileşmesindeki enerji ve Sünni dinsel muhalefetin güçlenmesi gibi gelişmeler Alevileri, okul ve sendika ortamlarında eşitlikçi-devrimci ideolojilerle temasa geçirmiştir (Kehl-Bodrogi, 1996: 55). Böylece siyasi alanların paylaşılmaya başlanması, Aleviler hakkındaki küçültücü dedikodu ve suçlamaları kamuoyu önünde tüketime sunmuştur. Öte yandan toplumun tarihsel nedenlerden dolayı çoğunlukla "Rus milliyetçiliği" olarak gördüğü sol ideoloji de, kendisine taban bularak yerelleşmek için Aleviliği ve Alevi kültürünü kullanmayı ummuştur. Muhafazakâr Türk kültürünün genellikle reddederek dışladığı bu akımlar, heterodoks Alevi inanç sistemini "ezelden beri" devlete karşı yürütülen "ilerici" bir başkaldırının tabanı olarak değerlendirmişlerdir. Geçmişteki bazı Alevi isyanlarını proto-komünist hareketler şeklinde tanımlamakta ısrarlı olan Marksistler, böylece Alevileri tarihten beslenen bir dizi fenomenle sıkı bir irtibat içinde, kendilerine doğal bir müttefik olarak görmüşlerdir (Yavuz, 2000: 81; Bruinessen, 2000: 120).

Sola kendi "dinsel" terminolojilerini aktaran Aleviler, soldan da seküler/laik ateizmi almışlardır[7]. Solla kurdukları di-

7 *Çamuroğlu*'na göre (2000: 8) solun Aleviler, Alevilerin de sol üzerinde bütün Türkiye coğrafyasında kalıcı etkileri olmuştur. Solun marşlarından günlük ritüellerine, hatta meşhur *"solcu bıyığı"*na kadar pek çok özellik Alevilikten devralınmıştır. Aleviler de yine bu aynı etkileşim sürecinde aydınlanma fikirleriyle, ilerleme düşüncesiyle fakat belki bunlardan daha önemlisi devletçilikle tanışmışlardır. Bu nedenledir ki Alevi nüfusunun önemli bir kesimi için yeni şiar *"varlığım sola armağan olsun!"* şeklinde özetlenebilmekteydi.

yalog Alevileri sağ cenah karşısında yeniden tanımlarken, Sünniliğin sağla özdeşleştirilen tabiatından hareketle sol da aykırı bir muhalefet rüzgârını Aleviliğin mistik evrenini kendine dahil ederek estirmeye çalışmıştır. Nitekim söz konusu söylem, bu farklılaşmayı bir çatışmaya taşıyan birçok olayda gerginliklerin alevlenmesine neden olmuştur. Öyle ki artık Alevilerin siyasal duyarlılığı ne olursa olsun, Türk kamuoyunun büyük bir bölümü için Alevilik, 60'lı yılların ortalarından beri solculukla ve hatta komünizmle eş anlamlıdır. Bu durum 70'li yılların sonunda belirginleşen toplumlararası olayları da açıklamaktadır (Dumont, 1997: 155). Bununla birlikte Marksist Aleviler, teoloji karşıtı argümanlarını Alevilik üzerinde uygulama fırsatını yine de tam anlamıyla bulmuş sayılmazlar. Modern Aleviliği, Kemalizm'in genel olarak "hurafe" şeklinde tasvir ettiği din eleştirisindeki hazır şablonlarla kuran sol Aleviğin, aslında teorik/eleştirel karşı duruşun bir ürünü olarak nesneleştirdiği kendi kitlesinden de koptuğunu ifade etmek gerekir. Kaotik bir çerçeve içinde beliren bu yeni Aleviliğin, kendi bağlamı içinde barındırmak zorunda olduğu çelişkilerin aşılması için dünya düzeyindeki güçlü değişim rüzgarlarını beklemek gerekmiştir. Bu bağlamda Sovyet Rusya örneğindeki ideolojik çözülmenin Türk Marksistleri arasında yarattığı şaşkınlık, Alevi rasyonalitesinin de yeniden biçimlenmesine bir geçiş olanağı sağlamıştır. Sonunda Aleviler artık kendi hüviyetlerinin önemli olduğunun ve bu kimliği şu ya da bu şekilde "başka bir şey" lehine kaybetmek istemediklerinin işaretlerini vermeye başlamışlardır (Çamuroğlu, 2000: 8)[8].

8 Alevilerin kurumsal örgütlenmeleri çeşitlilik göstermektedir. Genelleme yapmak bir hayli riskli olsa da, kendi aralarında dini mentaliteye sahip ve nispeten muhafazakâr olan Alevilerin Hacı Bektaş örgütlerinde yoğunlaştığı; önemli oranda sol kökenli Alevilerin ise Pir Sultan Abdal örgütlenmeleri etrafında yer aldığı söylenebilir (Üzüm, 1997a: 41-45; Mélikoff, 1998: 336; Bruinessen, 2000: 124).

## Düşman İmgeleri: Gerilim ve Çatışma

*"Kendi şehitlerimiz dururken Kerbela şehitleri için ağlamak niye?"*[9]

Kentsel hayatın dönüştürdüğü bu yapılar Alevi Sünni ilişkilerini de karşı karşıya getirmiştir. Sünni-Alevi gerginliği özellikle 1980 öncesi Türkiyesinin fiili bir gerçekliği olarak değerlendirilebilir. Alevilerin kente göç, eğitim ve kamu sektöründeki istihdamları sonucu topluma daha fazla entegre olmaları, beraberinde uzun zamandan beri sosyal anlamda ayrı yaşadıkları Sünnilerle daha sıkı bir teması ve bazen de doğrudan rekabeti getirmiştir. Köylerden göç edenlerin ayrı yerlerden daha önce gelenlerle bir arada olmaya özen göstermeleri, ayrı ayrı Alevi ve Sünni mahallelerin doğmasına neden olmuştur. Bu durum öncelikle etnik ve dini açıdan temasın gerçekleştiği büyük şehirlerde gerilimin daha da tırmanmasına yol açmıştır. Gittikçe daha belirgin bir şekilde ivme kazanan siyasi kutuplaşmalar Türkiye'nin 70'li yıllarına damgasını vurmuştur. Aslında bu kutuplaşma süreci, Alevi topluluğunun tarihsel gelenekle ilgili, 16. yüzyıldaki ayaklanmaları sosyalist hareketler şeklinde değerlendiren yeni yorumlara dayanarak, dünya görüşü açısından kendini solla özdeşleştiren bir strateji içine girmesiyle daha farklı bir görünüm kazanmıştır. Bu dönemde Alevilerin inanç sisteminin çözüldüğüne ilişkin argümanlar da yaygınlaşmış ve artık bu aşamada Alevi kimliğinin daha çok siyasal alana doğru kaydığı iddiaları gündeme gelmeye başlamıştır. Alevi gençliği ile sosyalist grupların bütünleşmesi gerçekte karşılıklı işleyen bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Genç Aleviler bu yolla kendilerine muhalif saydıkları sağ partilere karşı bir savunma hattı oluşturduklarını düşünmüşlerdir. Çünkü id-

9 *Aşık Feyzullah Çınar*'la bir görüşme (Mélikoff, 1998: 323)

diaya göre özellikle Milli Selamet Partisi'nin (MSP) laik ilkeleri değiştirmeye yönelik açık veya üstü kapalı çabaları şeklinde okunabilen politik stratejisi, onlar için Sünni çoğunluk tarafından yeniden dışlanma tehlikesini beraberinde getirmekteydi (*Kehl-Bodrogi*'den Schüler, 1999: 163). Söz konusu kutuplaşmalar, ülke genelinde solda değişik Marksist ve sosyalist örgütler içinde ifadesini bulurken sağda da etkin bir rekabet arayışı içinde olan iki parti tarafından ağırlıklı olarak temsil edilmiştir. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), milliyetçi ve anti-komünist bir yönelimle, MSP ise yeni bir İslâmi düzen ve toplumsal yenilenme talebi ile birbirlerine karşıt söylemlere sahip çıkmışlardır. Ülke çapında ortaya çıkan siyasal ve ideolojik patlamalar, Alevi gençlerini siyasallaşma sürecinin içine çekmiş, bu da gelenekli yapının sarsılmasına neden olmuştur. Devrimci kimlik kazanan gençler, kendi geleneklerine dönüş yapamamış veya onları çok kere anlamsız bulmuş, hatta dede ve pir gibi rehberlere karşı da olumsuz bir tavır takınmışlardır (Türkdoğan, 1995: 449; Vorhoff, 1999b: 35). Yaşlı kuşak ise, Alevi gençlerinin aksine 1970'li yıllarda CHP'ye bağlı kalmaya devam etmekte ısrar etmiştir. Ancak 1978/1979 yıllarındaki iktidarları döneminde, değişik bölgelerde kendilerini hedef alan provokasyonlardan sonradır ki, Alevilerin önemli bir kısmı CHP'ye karşı da ciddi bir mesafe koyma gereği duymaya başlamışlardır.

Alevi ve Sünni köylüler arasındaki iletişimin zayıflığı, özellikle de karşılıklı evliliğin çok az gerçekleşmesi ve her iki tarafın diğerinin aşırı uçları ya da inanç eksikliği hakkında karalayıcı ve genellikle de gerçek dışı hikayelere kulak vermesi mevcut teyakkuz halinin daha da artmasına katkıda bulunmuştur. Ülke genelinde İslâmi mirasa verilen değerin giderek artması ve yaygınlaşması, bazı Sünnilerin Cumhuriyet yönetimi altında belirli ölçüde durgunlaşmış ve dışa vurulmamış olan Alevilerle karşı karşıya gelmelerini de kolaylaştırmıştır. Mevcut küskünlüklerin, birbirinden ayrı birer sorun halindeki kapsam

ve derinliği fazlalaştıkça, bunların bir bütün olarak Sünnilere karşı daha stratejik bir davaya dönüşme ihtimali de artmıştır. Böylece tarafların zaman zaman sergilediği umursamaz hoşgörüsüzlük ile ağızdan ağıza dolaşan söylentiler ve dile getirilen karşılıklı ithamlar, Alevi nüfusun yoğunlaştığı kentlerde patlak veren şiddet dalgalarında çok geçmeden nihai bir siyasi ifadeye dönüşmüştür. Anadolu'nun fethinden beri süregelen gerilimler yeniden canlandırılmış ve bu da sonunda bir husumet formunda Sünnilerle Alevilerin çatışmasına yol açmıştır. Tarihsel zeminden ağırlıklı bir şekilde beslenmelerine rağmen meydana gelen bu çatışmaları, aktüel gerçekliğin ağırlığını göz ardı ederek çözümlemek mümkün değildir. Gerçekte ortaya çıkan bu şiddet, Alevilerin Sünni olmamalarına karşı bir tepkiyi barındırmamaktadır. Aksine egemen yaklaşım Alevilerin, toplumsal sisteme entegre olma çabalarının ve bütünleşme sürecinde ortaya çıkan ekonomik imkânlardan pay alma yarışının mevcut düşmanlıkları azdırmış olduğu yönündedir. Bu nedenle ortaya çıkan çatışmalarda daha çok Türk toplumunun sahne olduğu ve kırsal göç ile aşırı kentleşmenin başlıca eğilimlerini kapsayan yapısal değişiklikler belirleyici olmuştur. Kendi iç dinamizmi ile gelişen Alevi sermayesinin, Avrupa'da çalışan Alevi işçilerin dövizleri ile desteklenerek Anadolu'da hakim olan Sünni pazara girmesi, pazar rekabetini ve bundan kaynaklanan çekişmeleri artırmıştır. Bu farklılaşmalar sonucunda ortaya çıkan ekonomik çıkar çatışmaları, dinî gruplar arasındaki sürtüşmelere bürünmekte gecikmemiştir. Kurulu düzeni zorlayan unsurlar olarak görülen Aleviler, kent tipi ekonomik faaliyetlere katılmak suretiyle her biri kent ve kasabanın geleneksel mahalli tabakalaşma sisteminde çatlaklar açmış, mevcut hiyerarşileri altüst ederek yeni sıkıntılara muhatap olmuşlardır. Artık geleneksel sistem de, kent deneyimine bağlı olarak, gelişen sosyal şartların değişmesiyle birlikte eski konumunu koruyamaz bir duruma gelmiştir (Vergin, 2000: 83).

Alevi Sünni gerginliklerinin 1970'lerde sokak çatışmalarına dönüşen seyri, bu çekişmeler ekseninde ele alınabilir. Örneğin *Sivas* (Eylül 1978), *Kahramanmaraş* (Aralık 1978) ve *Çorum* (Temmuz 1979) olayları sağ-sol ayırımı temelinde ve mezhep çatışması biçiminde ortaya çıkmıştır. Siyasal nedenlerle körüklenen ve şiddet eylemlerinin doruk noktalarını yansıtan 1970-1980 yılları arasına yayılan bu olaylar, esasta Alevi-Sünni ayrılığına ilişkin temaların daha temelli siyasal talepler ekseninde kullanılması ve provoke edilmesiyle irtibatlıdırlar. Kuşkusuz hafızalarda sürekli olarak tazelenebilecek bu çatışmaların mirası, Sünni ve Aleviler arasındaki olayların gerçek nedenini anlama çabalarını her zaman örtebilecek derin psikolojik etkiler bırakmıştır (Şener, 1997: 44; Schüler, 1999: 168; Keleş, Ünsal, 1982). Bu nedenlerden dolayı 12 Eylül 1980 müdahalesi Sünniler gibi Aleviler tarafından da bir sükûn dönemi olarak algılanmıştır.

1980 öncesi ve sonrasında yaşanan ve genellikle bir destabilizasyon süreci olarak değerlendirilebilecek olaylar, Aleviliğin etnik-dini bir kimlik olarak görülmesine yol açmıştır. Bugün bir dinsel kimlikten çok resmi ideolojik söyleme dönüştürülmüş olan Alevilik, ya doğrudan Kemalizm ya da dinselliğin karşıtı olarak nüfuz etme yolunu bulan Marksizm adına bir toplumsal muhalefet aracı tarzında tezahür etmektedir (Aktay, 1999: 73). Devlet de, bugün birbirinden gittikçe ayrışan ve bağımsız bir kimlik olarak gelişen Alevileri, zaman zaman kendi geleneğine uygun bir şekilde fonksiyonel kılmaya çalışmaktadır. Artık modernleşme, cemaatten örgütlenmeye, dinsel bir mezhepten siyasi bir dinselliğe doğru kayışın ilginç fasılalarını Alevi aktörünün "öğrenilmiş çaresizliği" içinde üretmektedir. Ne var ki demokratikleşme süreci arttıkça Alevilerin sosyal rol ve statülerindeki değişimler de netleşmeye başlamıştır. Siyasallaşma, geleneksel yapıdaki Alevi-Sünni sessizliğini bozarak sosyal ve ideolojik bir hareketlilik sağlamıştır. Toplumun farklı katmanlarında tarihsel kimliğini koruyan gizli Alevilik, yeni

toplumsal dinamiklerle birlikte açık bir Aleviliğe dönüşmüştür. Tümüyle düşünüldüğünde hiç kuşkusuz Alevi kimliği, özellikle dinsel ibadet alanında aşınma belirtileri göstermiştir ancak onun, çağdaşlaşmanın yükselen dalgasına günümüze dek bağlı kalmaktaki ısrarı yadsınmaz bir gerçektir (Türkdoğan, 1995: 35; Dumont, 1997: 147).

## Alevi Uyanışı

80'li yıllar Alevi uyanışını gündeme getirmiştir. Bu uyanış, Türkiye'nin radikal değişim stratejilerini yeniden uygulamaya geçirmesindeki kararlılığına paralel olarak Alevi vurgusunun da pekiştirilmesini ortaya çıkaran bir gelişmedir. *Alevi uyanışı* şeklinde tanımlanan bu olgu, hem kimlik dolayımında hem de varlığını sosyal hayat içinde kendine yer açarak açıkça ortaya koyma kararlılığında ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu uyanışın renklerinin kentsel ve okuryazarlık deneyimleriyle çeşitlenmiş olması, söz konusu geleneğin doğasında bulunan kendine has tipik özelliklerinin de ya aşınmasını ya da farklılaşmasını gündeme getirmiştir. Türk modernleşmesinin ısrarcı uygulamalarının yanı sıra kentleşme, göç ve karşılaşmaların özgül niteliği sonuçta Aleviliği gizemli bir içe kapanmışlık dünyasından çıkarmıştır. Gizlilik, Alevi öznenin tipik karakteristik bir özelliğiyken, şimdilerde itiraf ve beyan, deneyimler dünyasının parçalarını oluşturmaya başlamıştır.

O halde bu çalkantıların sekülerleşme ve dini çoğulculuğun ortaya çıkmasını mümkün kılan süreçler ekseninde ele alınması gerekir. Nitekim kentleşmeyle birlikte mevcut durumun hızla değiştiği görülmüştü. Özellikle 1960 sonrası yoğun kentleşmenin ardından Sünni toplumla ilişkilerinin artması, yeni kuşak Alevilerin, başta evlilik stratejilerinin tayininde olmak üzere pek çok kuralının zayıflamasını gündeme getirmiştir. Öyle ki artık günümüzde bir "yabancı"yla evlilik sonucu "düşkün" sayılmayan aile bulmak neredeyse imkânsız bir hale gelmiştir.

Kuşkusuz değişim sadece bu konularla sınırlı da değildir. Başta genel ayinlere katılım ve Alevi hukukunun uygulanması olmak üzere toplumsal kontrol sistemi, otorite ve hiyerarşinin korunması, hatta doğuştan Alevilik ilkesinin tartışmaya açılabilmesi gibi konular cemaat içinde ciddi sarsıntıların varlığını açıkça teşhir etmektedir. Bu nedenle günümüzde Aleviler sadece inanç, ibadet ve adab-erkana bağlılık açısından değil aynı zamanda bir kimlik kaybı ihtimalinden dolayı da arayış içindedirler (Üzüm, 1997b: 290). Bu konuda Aleviler, farklı geleneksel otoriteler yüzünden pek çok zorlukla karşılaşmaktadırlar. Örneğin modern devletle bütünleşmeleri kendilerini Alevi yapan adet ve geleneklerin çoğunun terk edilmesi anlamına gelmektedir. Eskiden dinsel olan ayrım ölçütleri günümüz dünyasında çoğunlukla siyasal düzleme kaymıştır. Savunucularının gözünde Alevilik, artık sosyalizm, ilerleme ve toplumsal eşitlik demektir. Sünnilik ise bizatihi gericiliği cisimleştirmektedir (Kehl-Bodrogi, 1996: 55).

Belki de Alevilik asıl darbeyi Cumhuriyetin kuruluş yıllarında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla yaşamıştı. Bu kapatmalar ve alfabe değişikliğinin yürürlüğe konulması gibi unsurlar Alevi belleğinin korunmasını zorlaştırmakla kalmamış yanı sıra *"Buyruk"* ya da *"Menakibname"*lerin de en azından 1950'li yıllara kadar okunabilmesinin imkânlarını yok etmiştir. Bunun için söz konusu metinlerin Latin harfleriyle basılmasını epeyce bir süre beklemek gerekmiştir. Bu kaynakları orijinal şekliyle okuyabilen dedelerle genç kuşak Aleviler arasındaki iletişim de bu hengamede bir hayli hırpalanmış, buna bağlı olarak geleneksel metinlerin manevi ağırlığı da hızla kaybolmaya başlamıştır. Bugün Alevi uyanışı şeklinde tanımlanan olgu bu değişim çizgileri göz ardı edilerek anlaşılamaz. Aldığı darbelerle yeniden şekillenen geleneksel Alevilik, Cumhuriyet döneminde dikkat çekici bir değişim yaşamışsa da uyanış, yine de bu süreçlerin ürünüdür.

## "Sosyalizmin Çöküşü"

Genel olarak yaklaşıldığında Alevi uyanışını besleyen politik etkenler üç önemli noktada ele alınabilir: Bu etkenlerin ilki, 1980'lerin sonunda Doğu Avrupa'daki sosyalist blokun çökmesidir. Bu çöküşün önemli bir sonucu, yirmi yıl boyunca ideolojik bir alternatif olarak genç ve orta kuşak Aleviler üzerinde tartışılmaz bir otoritesi olan sosyalizmin, eski önemini yitirmeye başlamasıdır. Politik açıdan hayal kırıklığına uğrayan Alevi nüfusunun büyük bir kısmı için bu gelişme gerçekte bir dönüm noktasıdır. Bunlar arasında, 1970'li yıllar boyunca sol partilerde ve gruplarda yürüttükleri faaliyetler sırasında politik deneyim kazanmış ve geniş çaplı toplumsal ilişki ve ağlar kurmuş çok sayıda kişi de artık yeni arayışlara yönelmişlerdir. 1970'lerden itibaren yapılan sol vurgu, gittikçe artan bir oranda kültürel ve dini geleneğin bilincine varmaya ve bu gelenekten övünç duymaya dönüşmüştür. 1980'lerin sonlarında ise bunların bir çoğu kendilerini yeniden "Alevi" olarak tanımlamaya başlamışlardır. Geriye dönüp baktıklarında, sosyalizmin öne çıkıp Aleviliğin ihmal edilmesini bir "hata" olarak görmüşler ve Aleviliği, artık Sosyalizmden bile daha adil, eşitlikçi ve özgürlükçü olarak gördükleri bir ideolojik formda yeniden keşfetmişlerdir. Çünkü bu süreçte, Aleviliği açıkça sınıf çelişkileri gibi global sorunlar lehine ihmal ettiklerinin farkına varmışlardır. Bundan sonra onların temel şiarları kendilerini Aleviliğe adamak olmuştur. Bu çevrelerin eskiden ait oldukları sosyal tabanlarına ve cemaatlerine artık iyice gözden geçirdiklerini düşündükleri yeni yönelimleri ve kimlikleriyle "geri dönmeleri", Aleviliğe çağdaş terim ve yöntemlerin de hızlı bir şekilde girmesine yol açmıştır (Çamuroğlu, 1999: 97). Dinsel kalıplara rücu edilmesi ve mezhep ile kimlik sorunlarının siyasallaşması, Alevilik içinde köklerinden kopma olarak algılanan bir bunalımın ifadesidir. Sosyalizm ve enternasyonalizm gibi, "laik dinler"e yönelik umutlarla ilgili yaşanan hayal kırıklıklarının da bunda özel bir

rolü vardır. 70'li yılların sonundaki travmatik insan kayıpları ve 12 Eylül 1980 askeri darbesinden hemen sonraki evrede çok sayıda Alevinin etkilendiği deneyimler, bunda belirleyici bir öneme sahiptir (Kehl-Bodrogi, 1996: 56). Burada artık yeni bir kimliğin toplumsal inşası ve bir anlamda da "bastırılanın geri dönüşü" (Wagner, 1996: 78) söz konusudur.

## "Siyasal İslâm"ın Yükselişi

Alevi uyanışının bir başka gerekçesi de, "siyasal İslâm" şeklinde tanımlanan dini akımların yükselişidir. Türkiye'de İslâm'ın yeniden güçlenmesi şeklinde algılanan bu olay gerçekte dinselliğin dönüşümünden başka bir şey değildir. Ne var ki Aleviler bu dönüşümü kendi aleyhlerine bir gelişme olarak algılamakta ısrar etmişlerdir. Böylece Aleviler kayda değer ve yaygın mirasları nedeniyle, İran Devrimi'yle yeni bir ivme kazandığını düşündükleri Türk İslâmcılığı karşısında açıkça tedirgin olmuşlardır. Günümüzde Alevi derneklerinin kurulması ve hızla yayılmasının ardındaki en önemli itici gücün, Alevilerin İslâmcılığın yükselişine karşı duydukları bu savunma içgüdüsünde yattığı ve bu içgüdünün de kurulan dernekler aracılığıyla siyasi birlik yaratma çabalarına yön verdiği açıktır. 2 Temmuz 1993'de Sivas'taki bir şenliğe katılan Alevi şair ve yazarlarının dramatik bir şekilde öldürülmesiyle sonuçlanan olaylar *(Madımak Olayı)*, öteden beri varlığını sürdüren bu geleneksel gerilimi daha da artırmış ve cemaatin politikleşmesi yönündeki eğilimleri güçlendirmiştir (Çamuroğlu, 1999: 98-99). Artık bu ve diğer örnekler, potansiyel tehdit olarak algılanan öteki düşman imgelemleri karşısında, ortak bir kimlik gereksinimini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda aranılan yeni bir kimliktir ve bunun, en azından varlığından endişe edilen bir karşı kimliğin donanımlarına tersinden de olsa sahip olması gerekiyordu.

## Kürt Sorunu

Alevi uyanışına neden olan bir diğer etken ise politikleşen Kürt sorunudur. Alevi uyanış teması, siyasal İslâm'ın yükselişine karşı Alevileri doğal müttefik olarak gören bir mekanizmanın seküler unsurlarından sürekli cesaret almıştır. Özellikle 80'li yılların sonlarında PKK'nın Türkiye Kürtleri üzerinde artan etkisinin Alevi Kürtlerini de gittikçe sarması, resmi otoriteleri Aleviliği alternatif bir "etnik" kimlik olarak geliştirmeye teşvik hatta tahrik etmiş olmalıdır. Alevilerin kayda değer bir bölümü Kürt kökenli olduğu için, pek çok Alevi, bu çatışmanın neden olduğu milliyetçi gerilimlerin kendilerini de doğrudan etkileyebileceğinin farkındaydılar. Bu fark ediş, Alevi etnik yapısının ülkedeki hakim söylemlere göre farklı şekillerde ifade edilmesine yol açmıştır. Öte yandan Aleviliğin bir Türk olgusu olarak propagandasının yapılması, Türk olmayan Alevilerin de kendi konumlarını açıklığa kavuşturma ihtiyacını artırmış ve artık Alevilik üzerinden tanımlanan eski kimlikler bu gelişmeler karşısında yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Böylece Aleviler, bir yandan İslâmcılık karşısında politik bir seçim olarak laikliğe yönelip kimliklerini politik terimlerle ifade etme eğilimi gösterirken, öte yandan da Kürt milliyetçiliği karşısında, birlik ilkesini öne çıkararak, kimlik ve aidiyetlerini Alevilik temelinde vurgulamak zorunda kalmışlardır (Kehl-Bodrogi, 1996: 60; Çamuroğlu, 1999: 98). Üzerinde ısrarla durulan ulus-devlet ve laiklik teması yüceltilerek bir anlamda Alevi dayanışmasının ortak temelleri vurgulanmış ve işlevselleştirilmiştir.

## Araçsallaşma: Aleviliğin "Türk İslâmı" Olarak İstihdamı

Günümüzde Alevilik, özellikle 1980 sonrasıyla birlikte araçsal bir konuma indirgenmiş durumdadır. Önce devlet ve sonra da sol gruplar Alevileri, kültürlerinin repertuarındaki Marksist fi-

kirlerin yerini seküler-ilerlemeci fikirlerin alması için yerel bir zemin olarak kullanmışlardır (Yavuz, 1999: 67). Aslında bu "kullanma" ve "yanına çekme"nin çok yanlı özelliklerine dikkat etmek gerekir. Türkiye'de kamusal söylemin söz dağarcığı 1960'lar ve 1970'lerden beri köklü değişikliklere uğrayan koşullardan, 1980 askeri darbesinden ve özellikle İslâmcıların başarısından etkilenmiş ve yeniden kurulmuştur. Aleviliğin şimdiki keşfi, dünyadaki dine dönüş temalarıyla ilişkilendirilebilirse de onun Türkiye'deki görüntüsü, Sünni/Alevi gerçekliğini bir karşıtlık içinde ele alan yaklaşımlara uygun bir tabloya dönüştürülmüştür. Öyle ki artık bu bağlamda Aleviliğin niteliklerine, ayrıntılara ve detaylandırılmış analizlere ihtiyaç duyulmamaktadır. Artık bilgi organizasyonları da değişmeye başlamıştır. Bu olaylar Aleviliğin son zamanlardaki gelişimini ve kendilerini ifade ediş biçimlerini de derinden etkilemiştir (Engin, 1999: 275-302). Alevi kimliği ve Alevilerin Sünni İslâm karşısındaki konumlarıyla ilgili söylemde, dinsel ve kültürel kavramlar bir kez daha üretilmiş ve kullanılmıştır. Bu süreçte politik, toplumsal, kültürel ve dinsel yaşamın değişik yönleri, Alevilerin kendi aralarında bilinçli bir düşünme ve tartışma nesnesi haline getirilmiştir. Bu gelişmede, Alevilerin görünürlüğü, yalnızca küresel modelin yerel bir örneği ya da İslâmiyet'in Sünni biçimlerine karşıtlık içinde değil, aynı zamanda ve daha dar anlamda da içsel süreçler olarak görülmektedir (Olsson, 1999: 265-266).

Toplumsal güç ve kurumların karmaşık oyunu, demografinin ağırlığı, ekonominin kısıtlamaları, tek tek faillerin pratikleri kamusal politikaların etkililiğini göreceli bir duruma sokmaktadır. Bu da Alevi yapılanmasının ortaya çıkardığı geleneksel çeşitliliği artırmıştır. Bu bağlamda Aleviler, birçok evrimci akım ve eğilim için kolay bir *av* olarak görünmüşlerdir. Gerçekten de önceki yüzyılda Jön-Türk hareketine katılıp destek sunmada bir sakınca görmeyen pek çok Alevi, geçen yüzyılda da Marksist düşüncelerle kontak kurmada derin bir he-

saplaşma içine girmemiştir. Günümüzde bunlara Aleviliği bir Kürt inanış biçimi gibi göstererek mevcut potansiyeli, çoğu ölçüsü kaçmış kanıtlarla yanına çekmeye çalışan *ayrılıkçılar* da katılmışlardır. Kendilerini her zaman azınlıklar arasında sayma eğiliminde olan Aleviler, merkez güce karşı çıkan Kürtlerde bir çeşit "kader yoldaşlığı" görme eğilimine kolayca kapılmışlardır (Mélikoff, 1998: 22, 327; Şener, 1998: 156-162).

Alevilerin modernlikle birlikte yarattıkları kendi gerçeklikleri, birçok aşamadan geçerek bugün yeni bir kimlik beyanı ve arayışla da bütünleşmek zorunda kalmıştır. Aleviliğin Cumhuriyet koşullarında kendini bulması olarak da değerlendirilebilecek bu sosyalitesi, içine Kemalizm'i, Marksizm'i, her türlü karşıt oluşları, dışlanmışlık temalarını, takiyye ve öfkeyi katmış bulunmaktadır. Aleviler için sol, bir yandan mezhebi bir duruşun kuşatıcı örtüsü haline gelirken, yanı sıra laiklikle özdeşleşmeleri de, bu pozisyonlarını devlet yandaşlığına dönüştürmüştür (Mahçupyan, 1999). Bu gelişmeler Aleviliğin doğasında önemli bir değişimin habercisi olmuştur. Yüzyıllar boyunca gizli ya da kenar bölgelerde yerleşmiş ve sözel olarak aktarılan bir din biçiminde algılanan Alevilik, bugün neredeyse resmileşmiş veya en azından yazılmış doktrin ve ritüellere sahip bir kamu dinine dönüştürülmüştür. Bir dizi etken buna katkıda bulunmuş olabilir. Dede ve pirler etrafındaki yerel ocakların ademi merkezi örgütlenmesi, Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte devlet baskısının son bulacağına olan inançla ve devlet doktrini haline gelen laiklik kalkanının koruması altında, bir zamanlar dışarıya kapalı olan toplulukların tedbirli bir şekilde dışa açılmaya başlamasıyla dinsel otoritelerin zayıflaması, başlıca faktörler arasında sayılabilir. Alevi ailelerinin kentlere göç sonucunda çözülmesi ve kimlik oluşturmada din etkeninin belirleyiciliğini yitirmesi gibi nedenleri de bunlara eklemek gerekir. Günümüz "Alevi otoriteleri"nin çoğunluğu, her zaman ritüel rekabette bir tekel oluşturagelmiş ve geleneğin üstün bilgisine haiz olduğunu iddia edegelmiş bir sınıfa artık mensup değildirler. Hepsi

modern eğitimden geçmişti ve kitapları modern mantıklarını, özellikle Kemalist bakışlarını yansıtıyordu. Alevi geleneğini yeniden formüle etme ve (bazen gerçek anlamıyla) icat etmede kullandıkları yol, çok kere yeni filizlenen milliyetçi hareketlerin yolunu izlemekteydi (Vorhoff, 1999b: 32-66; Bruinessen, 2000: 123; Schüler, 1999: 161).

Alevilerin Cumhuriyet dönemi içindeki devletle ilişkilerinde organik düzeyde bir bağlantının tarihi ancak 1980'lerden sonra, politik kargaşa ortamında şekillenebilmiştir. Dinin işlevsel düzeyde hatırlanışına paralel olarak Alevilik de resmi bir sorun düzeyinden çok, naif bir gerçeklik olarak algılanmış ve devlet aygıtının iktidar düzeyindeki kimi söylemsel arayışlarında sık sık kendisine başvurulmuştur. Alevilerin devletle ilişki içine girmeleri bu nedenle daha çok yeni dönemlerin ürünüdür ve karşılıklılık özellikleri taşımaktadır. Yeniden yapılanma sürecinde, böyle bir ilişkinin oluşturulması bizzat Aleviler tarafından da talep edilmektedir. Kemalist politik meşruiyetin simgelerini imdada çağıracak şekilde kimi geleneksel törelerin yeniden kurgulanması bu taleplerin merkezinde yer almaktadır. Nitekim devletin özellikle son yıllarda, Kemalizm'in otoriter laiklik anlayışını korumak için, Alevileri de kendi ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlaması gerekmiştir. Bu da ağırlıklı olarak medya aracılığıyla yapılmıştır. Ne var ki iletişim alanları, herhangi bir egemen Alevi tanımının kurumlaşmasına yine de izin vermemiştir (Stokes, 1999: 268; Bozkurt, 1999: 104-114).

Doğu Avrupa'daki sosyalist blokun çöküşü, "İslâmi kökten dincilik"in yükselişi, Kürt sorununun ortaya çıkışı gibi yakın zamanlarda ortaya çıkan gelişmeler Alevileri, kendi içlerindeki karmaşıklığa da işaret edecek şekilde birbiriyle çelişen değişik alan ve yönlerde etkilemeye başlamıştır (Çamuroğlu, 1999: 96-103; Yavuz, 2000: 82). Sünniliğin kazandığı düşünülen etkinliğin yanı sıra Aleviler arasında da geleneksel sol siyasal eğilimlerin sona ermeye başlaması, devletin kendileri hakkındaki geleneksel kararsızlığına bir son vermesine neden olmuş-

tur. Çünkü bu sıralarda devlet yöneticilerinin bir çoğu sol politikacılara karşı kadim eğilimlerinden dolayı Alevilere şüpheyle yaklaşıyordu ve bazı hükümet birimleri kadar güvenlik aygıtı da onlara mesafeli bakan unsurlardan henüz arınmamıştı. Böylelikle gerek İslâmi eğilimli politik hareketler gerekse etnik temelli ayrılıkçı Kürtçü hareketler, ülkenin siyasal gündemine taşıdıkları sorunları ekseninde Aleviliğin kamusallaşma taleplerinin fiilen canlanmasına yol açmışlardır. Buna bağlı olarak devlet de 1995'den sonra Alevilere açık bir şekilde sahip çıkma çabası içinde olmuştur. Böylelikle, merkezkaç güçlerin etkisinde aşırı sol akımlar tarafından politize edilen Alevi ve Kürt kimliklerine karşı, fonksiyonel anlamda Türk-İslâm sentezinin benimsenmesiyle toplumsal yapının parçalanmasının önleyebileceği öngörülmüş, İslâm ve Türk milliyetçiliği çerçevesinde bir ortak devlet ideolojisi yaratılmaya çalışılmıştır (Subaşı, 2001a). Bu bağlamda Türk milliyetçiliği teorisinin yeniden tanımlanarak İslâmileştirilmesi, Aleviler tarafından bir dışlanma stratejisi olarak değerlendirilmiştir. 1983 seçimleri sonrası düzenli olarak yükselişe geçen siyasi İslâm'a karşı Alevi topluluğu, kendilerini tehlikede hissederek bir kimlik arayışına girişmiştir. Bu arayışta, model olarak Sünni İslâmi kimliğinin yükselişi kullanılmıştır. Özellikle medyada, Alevilik konusunda birbiri ardınca diziler yayınlanmıştır. Sünni İslâm'a karşı Alevi kimliğinin laikliğin dayanağı haline getirilmeye çalışılması, bu zamanlamanın pragmatik yanıyla sıkı bir şekilde irtibatlıdır (Yavuz, 2000: 81-82). Hesaba göre hem Alevilerin yaklaşık olarak yüzde 25'ini oluşturan Kürtlerin PKK tarafından kullanılması önlenecek hem de siyasi bir güç olan Sünni İslâm'a karşı Aleviler kollanıp gözetilerek öne çıkarılacaktır. Sünni İslâm'ın devlet tarafından Alevilere zorla empoze edildiğine ilişkin popüler söylem nedeniyle ilişkilerin soğuduğu bir sürece devlet yeni stratejilerle müdahale etme gereği duymuş olmalıdır. Nitekim okullardaki din dersi uygulamaları, toplumsal dışlanmanın yarattığı sorunlu ilişkiler, ekonomik kay-

gılar ve tek tek kişilerin devlet katmanlarında yükselme çabaları Aleviliğe hızla kan kaybettirmeye başlamıştı. Sonuçta 1995 yılından sonra devlet, Sünni İslâm'ın yükselişine karşı, Aleviler nezdinde Kemalizm'in ve laikliğin temelini genişletmeye çalışmış, aynı zamanda da Kürt muhalefetinin Alevilerle kurabileceği etnik/duygusal bağı önlemeyi ya da zayıflatmayı öngörmüştür. *Yavuz*'un da vurguladığı gibi (2000: 82) bu hususta o denli ileri gidilmiştir ki, 28 Şubat sürecinde (1997) rol alan asker-sivil yönetici kesimin bile gerçekte "Alevi" olduğu "iddia" ve "suçlamalar"ı sık sık gündeme getirilmiştir.

1990'ların başlarında devlet, *Hacı Bektaş Veli* anısına gerçekleştirilen geleneksel festivali resmileştirerek, Aleviliği açık bir şekilde desteklemeye başlamıştır[10]. Sembolik de olsa her yıl 16-18 Ağustos tarihleri arasında Nevşehir'e bağlı Hacı Bektaş ilçesinde düzenlenen bu şenliklere sadece devletin üst düzey temsilcileri değil aynı zamanda tüm partilerdeki politikacılar da etkin olarak katılmakta ve etkin olma hususunda adeta yarışmaktadırlar. Alevileri *tanıma* hareketinin bir parçası olarak düzenlenen bu festivalde iktidar seçkinleri, Atatürk'ü desteklediklerine ilişkin motiflerin hakim olduğu konuşmalarıyla onları olumlayan yaklaşımlara yer vermektedirler. Böylece bazı daha muhafazakâr Alevi önderlerinin takdirleri kazanılmaya çalışılmakta ve örgütleri Türkiye temelli milliyetçiliği güçlendirmek amacıyla desteklenmektedir. Bunun bir sonucu olarak kimi Alevi yazarlar da 1990'lardan itibaren, artık sembolik bir kişiliğe dönüştürülmüş olan Hacı Bektaş'ı bir proto-milliyetçi olarak tanıtmaya başlamışlardır (Bruinessen, 2000: 123-124; Poulton, 1999: 308).

10 Bilindiği gibi ilk olarak 1964 yılında kutlanan bu festival 1970'lerde sol ağırlıklı Alevilerin kontrolüne geçmiş, 1980'li yıllarda ise daha çok depolitize bir durumda sürdürülmüştür. 1990'larda ise söz konusu festival pragmatik arayışlar içinde iktidardaki hükümetlerin himayesi altına girmiştir.

Toplumsal bir uzlaşma denemesinden, Kemalizm karşıtı oluşumlara Aleviler üzerinden göz dağı verme politikalarına kadar bir dizi stratejiyle bütünleşen bu yaklaşımlar karşısında Alevilerin kayıtsız kalmamaları dikkat çekicidir. Bu aşamada Aleviler, toplumsal sorunlarını ve kitlesel taleplerini gündeme getirebilmek için dikkate değer bir meşruiyete ulaşma arzusu içinde olmuşlardır. Bununla birlikte İslâmcı ve ayrılıkçı bütünleşme arayışları karşısında bir emniyet kilidi olarak algılanan Aleviler, kendilerine biçilen bu rolün siyaset dünyasıyla ve Kemalist elitle pazarlık şansı elde etmelerine yardım ettiğini fark etmiş olmalıdırlar. Alevilerin artan güçleri örneğin *Diyanet İşleri Başkanlığı*'nı bile açıkça tartışmalarına ve bu kuruma ilişkin öneriler ortaya koymalarına meşruiyet kazandırmaya başlamıştır (Mélikoff, 1998: 336-338; Kutlu, 2001: 21-40; Bozkurt, 2000: 156-162).

Her şeye rağmen Alevilik henüz kendi çizgisini oluşturamamıştır. *Sivas* ve onu izleyen *Gaziosmanpaşa olayları*, bir yandan Alevi uyanışının önemli bir dönüm noktası olarak tarihselleştirilirken bir yandan da cemaat içindeki farklı amaçları öne çıkaran değişik türden birçok örgütün kurulmasına hız kazandırmıştır. Söz konusu olaylarda resmi güvenlik aygıtının Aleviler üzerinde bıraktığı izlenim, kendilerinin devlete karşı olan sadakat ve güvenlerini gözden geçirmelerini gündeme getirmiştir. Aslında bu olaylar cemaatin yeniden birleşmesine ve antropologların hızlı bir asimilasyon ve kimlik kaybı olarak gördükleri şeyle yüz yüze gelmelerine daha fazla yardımcı olmuştur (Poulton, 1999: 314). Bütün bu gelişmelerin dikkate değer bir sonucu, Alevi dünyasında gelişme eğilimi gösteren kendine özgü radikalizmdir. Sürekli marjinal kalma kaygısı, cemaat içinde giderek bir radikalizmin doğmasını kaçınılmaz bir şekilde şiddetlendirmiştir.

Nitekim Sivas ve Gazi mahallelerinde meydana gelen olaylar sadece Alevi uyanışını güçlendirmekle kalmamış aynı za-

manda da hareketin sertleşmesini sağlamıştır. Eğilimler genel bir memnuniyetsizlikten beslendikçe yıkıcı ve tepkisel bir radikalizmin kapıları aralanmıştır. Gerçekten de söylemin düzeyi yükseldikçe, küskünlük duygusu daha da kolay benimsenmektedir. Artık açıkça suçlanacak birini bulmanın imkanları giderek artmakta ve bunun yarattığı kısır döngü sonunda bir kader haline dönüştürülmektedir. Günümüzde bu radikalleşme, gitgide kökleşme eğilimi gösteren bir militarizme yönelmeye başlamış, hatta bu bağlamda köktenci bir Alevilik formundan bile sıkça söz edilmeye başlanmıştır. Bunun bir başka tezahürü de söz konusu "tehlike" algılamasına bağlı olarak birçok Alevinin, devletin artık kendilerini dışladığına inanmaya başlaması ve buna bağlı olarak da hızlı ve bilinçli bir örgütlenme sürecine girmiş olmasıdır (Bruinessen, 2000: 128; Dumont, 1997: 160; Yavuz, 2000: 82). Bu bağlamda Gazi olayları 1993'deki Sivas olaylarını hatırlatmakta, Sivas'taki ölümler de 1978'deki Kahramanmaraş olaylarını hatırlatmaktadır. Bütün bu olaylar 16. yüzyılda öldürülen *Pir Sultan Abdal*'a ulaşan bir tarihsellik üretmektedir. Nihayet son tahlilde bütün bunlar 7. yüzyılda meydana gelen *Kerbela olayını* güncelleştirmektedir. Böylece her seferinde tarihsel karşıtlıklar yeniden canlandırılmakta, tarihselleşen gerilim noktaları bir kez daha hatırlanmaktadır. Sonuçta bir ideolojiye dönüşen modern Alevilik için yeri geldiğinde *Hüseyin*, her zaman şehid ve kurbanın; *Yezid* de zalim ve zorbanın simgesi olmaktadır. Bu simgesellik kuşkusuz en kullanışlı alanı halk dindarlığında bulabilmektedir. Onun güncel olaylara uygun bir görünüm alabilmesini ya da parlamasını sağlamak için bir kez kurulması yeterli olmaktadır. Hatırlama yoğun bir şekilde yaşanırken, şimdiki kayıplar da öncekilerin canlanmasına neden olan birer faktör olarak değerlendirilmektedir. Artık geçmişin olumsuzluklarını besleyen trajediler yeni kazanımlara dönüştürülecek, *Yezid* de modern popüler simalar içinden çıkarılan yeni kişiliklerle bir kez daha

aktüelleştirilecektir. Sonuçta Alevilik kaçınılmaz bir şekilde dümdüz bir tarihsel süreklilik içinde kurgulanmakta ve mitselleştirilmektedir. Bu yolla Aleviler kendi özgül tarihlerini bir diriliş çemberi *(devriye)* kavrayışı içinde yaşatacak simgesel bir donanım aramakta ve yaşam biçimlerine anlam yükleyecek kendi tarih yazıcılıklarını yaratmayı, kültürel ve dinsel hayatlarını yazıya geçirme hakkını talep etmektedirler (Mélikoff, 1998; 233; Ocak, 1996; Ersoy, 1999: 92-93; Çamuroğlu, 2000: 85; Olsson, 1999: 267). Bu geleneksel kültürel temelde eski biçimlere türküler, anlatılar ve bugünün konularına uyarlamak için ele alınan yeni bir sözlü edebiyat eklenmektedir. Artık her Alevi aşık, kendi repertuarına klasik türküler dışında, siyasal niteliği belirgin olan ve ağırlıklı olarak Marksist şablonlara sıkıştırılmış kendi bestelerini katmaktadır. Ne var ki şiirleri yüz yıllara dayanan sözgelimi *Pir Sultan Abdal* gibi şairlerin dizelerine yansıyan manevi sıcaklık ve imgelem zenginliğini, zamana karşı durabilme ihtimali bir hayli zayıf görünen yeni "parça"larda bulabilmek her zaman mümkün olamamaktadır (Dumont, 1997: 158; Mélikoff,1998: 324).

Bu eşleştirmeler aslında radikal davranışları harekete geçiren ve radikal cevapların dinî terimlerle ifade bulmasına yol açan kendine özgü durumlardır. Ne var ki bu karşılaşmalar aracılığıyla ortaya çıkan tepkilerin ilahiyat alanıyla ilişkisini kurabilmek bir hayli güçtür. Aksine burada sosyal, politik ve ekonomik alanlardaki çeşitli problemler karşısında hemen hemen her konuda ortaya çıkan yeni arayışlardan söz edilmektedir. Hiç kuşkusuz bunlar şu ya da bu şekilde dramatik bir popüler formasyonla meşruiyet kazanmaya çalışmaktadırlar. Küskünlükleri mevcudiyetlerini sürdürmeye yetmektedir ve bu çerçeve içinde Alevilik de söz konusu tutumun özgül bir taşıyıcısı olmaktadır.

## Yayın Patlaması: Şifahi Kültürden Kopuş

*"Anımsayabildiğini bilirsin"*
*(Ong, 1995: 48).*

Toplumsal ve siyasal koşullar insan gücü ve sermayeyle birleştikçe, Alevilerin de "kamuoyu önüne çıkışı" kolaylaşmıştır. Gelenekte Alevilik esas olarak sözlü geleneklere dayanan, çoğunlukla da kişisel ilişkilere bel bağlayan ve toplumsal konumun soy, yaş ve cinsiyetle tanımlandığı bir inançla sınırlıyken; şimdilerde, laikleşen ve kentlileşen bir toplum, bireyci erkekler ve kadınlar, sınıfsal biçimlere bürünerek de olsa yeni çözümler istemektedirler. Bu nedenle bugün Alevilik kendi içindeki değişim taleplerine de direnmek durumundadır. Bu bağlamda halk kültürünün zenginliği direnmenin yeni bir odağını oluşturmaktadır. Tarihsel öyküler, deyiş ve nefeslerden oluşan şiirler, çok daha manevi ve özel bir makamın öğütlerinden oluşan bilgece anekdotlar yazıyla birlikte kendini geri çekmek zorunda kalmıştır (Dumont, 1997: 147, Gökalp, 2000: 93-94). Yazının devreye girmesiyle birlikte bilginin miras olarak kuşaktan kuşağa devredilmesi mümkün değildir. Artık bu metinler, kullanılarak elde edilecek ve öğrenilecektir. Çünkü dini bilgi aktarımı ancak farklı bir araçla ve farklı bir konumu olan bir toplumsal pratikle gerçekleşmektedir (Olsson, 1999: 265). Yüzyıllar boyunca Aleviler de yarı senkretik dini yapılarını, ancak sözlü gelenek çerçevesinde sürdürebilmiştir. Ne var ki kentlerdeki koşullar altında sözlü aktarım, geleneklerin aktarılmasındaki eski rolünü artık oynayamadığı için, birbirinden ayrılan dini ve siyasi tercihleri ortaya çıkarmaya başlamıştır. Sonuçta da bu tercihlerin, özellikle inanç ve ibadet boyutunda dahili bir sekülerleşme sürecine katıldığı görülmektedir (Çamuroğlu, 1999: 99; Yavuz, 1999: 84).

1980'den sonra başlayan örgütlenme yasağı 1989'da bir şekilde kaldırılınca, gönüllü Alevi örgütleri büyük bir hızla kurulmaya başlanmıştır. Bu örgütlerin desteğiyle, 1925'ten beri yasaklanmış olan Alevi ritüelleri (cem), kamuya açık biçimde icra edilmeye başlanmış, cem evleri açılmıştır. Bunları Aleviliğin tarihini, doktrinlerini ve Sünni İslâm'la olan ilişkilerini gösteren, ancak daha çok Alevi entelektüellerin önderlik ettiği yayıncılık faaliyetleri izlemiştir. Etkili ve merkezi bir dinsel otoritenin yokluğunun yanı sıra herkes için bağlayıcı olabilecek yazılı bir metnin eksikliği de Aleviliği, öğretinin yorumunda ve ritüel alanında bölgesel ayrılıklara sürüklemiştir. Gelenekten gelen bu sorunlu evren, literatürün çoğalmasıyla birlikte mevcut parçalanmışlığı yeniden alevlendirmiştir. Bu kitaplardan bir kısmı, Aleviliğin İslâm içinde bir mezhep mi yoksa İran ya da Türk orijinli ayrı bir din mi olduğu şeklindeki kimi problemlere ağırlık vererek Aleviler arasında sıcak polemiklerin doğmasına neden olmuştur (Bruinessen, 2000: 122-123). Bugün Alevilik üzerine ortaya çıkan yayınlarda gözlenen yoğunluğa rağmen bütün bu birikimin, Alevi sorununun ortadan kalkmasını sağlama hususunda bir imkân üretmesi tartışmalı bir durumdur. Son yıllarda bu konularda yapılan çalışmaların çoğu, bilimsel kaygılar güden araştırmaların aksine, geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden ve çoğunlukla da gazetecilik nitelikli popüler çalışmalar şeklinde değerlendirilebilir. Bu çalışmalarda yeterli bir derinliğin bulunmaması çoğu kez bizzat Alevi yazarların düzeylerini ele verecek şekilde, onların entelektüel verimlilik ve yeterlilikleriyle de ilişkilendirilebilmektedir (Ocak, 1996: 191-223; Vorhoff, 1999b: 32-66; Shankland, 1999b: 323; Bozkurt, 2000: 72; Onat, 1998: 84).

Modernleşme koşulları altındaki Aleviler, yazıya aktarma süreciyle derinden etkilenmişlerdir. Kızılbaş kültüründeki pek çok şeyin sadece sözel olarak aktarıldığı bilindiğinde şimdi yazıyla birlikte ortayla çıkan değişimin etkileri daha net bir şekil-

de anlaşılabilecektir. Bilindiği gibi Alevilik sözel bir kültürün ürünü olarak günümüze kadar taşınmıştır. Bellekten yazılı kayda geçişin yarattığı farklılaşmalar, Aleviler üzerinde açıkça gözlemlenebilmektedir. Aslında yazı kendi başına bir teknolojidir ve sözlü kültürden yazıya geçiş, ruhsal ve toplumsal gelişmelerle şimdiye dek gözleneninden daha derin bir biçimde bağlantılıdır. Çünkü sözlü ve yazılı kültür dinamiği, bilincin modern evriminin ayrılmaz bir parçasıdır (Ong, 1995: 101, 210). Yazı hem standartlaşmış yeni Alevilik anlayışlarını gündeme getirmekte, hem de onların kendilerini vizyonlarını genişletecek bir grup olarak görmelerini sağlamaktadır. Bu ise bir tarihselleştirme faaliyetiyle yürümektedir. Yazılı kültürle birlikte gözlemlenen farklılaşmalar içinde en dikkat çekici olanı Alevi kimliğinin tarihselleştirilmesidir. İnanç ve uygulamalarından ötürü Sünni yöneticiler elinde "toplu acı çekme miti"yle yaşayan Aleviler, mevcut iddiaların da pekiştirilmesini bu yolla sağlamaktadırlar. Ortak geçmiş ve "Osmanlı baskısı"na dayanan kolektif hatıranın oluşumu ve yeniden canlandırılması, yazılı eserler yoluyla popüler hale gelmektedir (Yavuz, 1999: 73). Aslında daha da önemlisi, geleneksel kültürün yorumcusu olan dini otoritelerin böylece erozyona uğramasıdır. Çünkü artık yazı, bilgiyi güvenilir kılıp otorite sağladığına inanılan şifahi aktarım sistemini yerle bir etmektedir. Buna rağmen Aleviler arasında toplumun yeniden örgütlenmesi ve birliği gerçekleştirilecekse bunun için öncelikli olarak kişisel ilişkilerin yerini yazının ve kitle iletişim aygıtlarının alması öngörülmektedir. Modern kurumlarda eğitim gören kişilerin fikirlerine duyulan gereksinimin karşılanması isteniyorsa, babadan oğula geçen otoritenin de yerini onaylanmış niteliklere bırakması gerekiyordu.

## Talepler Kataloğu

*"Çağdan yana olan topluluğumuzun değişik dinsel yapılanmasına inanan bir dedeyim, pîrim."*[11]

Geçmişte çoğunlukla toplumdışı olarak görülen Aleviler, toplumun öteki katmanlarının davranış biçimlerinin ve çıkarlarının dile getirildiği sivil toplum kuruluşları aracılığıyla örgütlenebilmektedirler. Aleviler, talepte bulunma haklarını toplam nüfusun neredeyse üçte birinin çıkarlarını temsil ettiklerini sık sık dile getirerek canlı tutmaktadırlar. 90'lı yıllarda özellikle kentsel alanlarda görünürlük elde eden Alevilerin bu arayışları tipik bir örnek olarak gösterilebilir. Diyasporik koşullar bu tür cemaat oluşumlarına oldukça elverişlidir. Artık ortaya çıkan kitlesel organizasyonlar kendiliğinden bir araya gelmiş insanlar arasında 'biz' olma bilincinin yerleşmesine yol açmaktadır. Marjinlerde kalan insanlar, kitlesel düzeyde gerçekleşen bu tür karşılıklı tanıma ya da kabullenmeler yoluyla bir cemaat oluşturabilmektedirler. Bu koşullarda özneyi ya da 'ben'i tanımlayan, ritüeller ve geleneklerdir. Diğer bir deyişle burada 'ben'i belirleyen ya da tanımlayan Aleviliktir, Alevi cemaatinin kendisidir (Kaya, 1999: 50).

Kamuoyundaki Alevilik konulu tartışmalar ve kendilerine ait yayın sayısındaki artışla birlikte yaşanan canlanma, aslında etnik ve dinsel azınlıklar konusunun tabu olmaktan çıkarılmasının bir yansıması ve ürünüdür. Bu tabunun aşınması, 1987'de ceza yasasının 141. ve 142. maddelerinin kaldırılması ile ilgili tartışmalarla başlamıştır. Bu çerçevede Alevi topluluğunun temsilcileri ve sözcüleri arasında farklı politik hedefler ve beklentiler öne çıkmaya başlamıştır. Bunların esasları, 1990'da bir-

11 Bir dedeyle görüşme (Clarke, 1998: 227).

çok yazarın Aleviler adına görüşlerini belirttikleri bir metinde ("Alevilik Bildirgesi", 1990) özetlenmiştir. Aleviler Cumhuriyet tarihinde ilk kez bu bildirileri aracılığıyla yalnızca bir siyasi güç unsuru olarak değil aynı zamanda da resmen tanınmayı ve kaderlerini tayin etme hakkının kendilerine tanınmasını talep ederek gündeme geliyorlardı. Bu bildiride toplumun Alevilerin maruz kaldığı baskıları ikrar etmesi yönündeki genel beklentiler dile getirilmiştir. Bir yandan Sünniler, Alevilere yönelik "önyargılar"ı terk etmeye ve "karalamalar"dan vazgeçmeye davet edilirken bir yandan da aydınlar, insan hakları çerçevesinde kendilerini savunmaya davet edilmiştir. Basının da bu bağlamda Alevi kültürünü gündemine alması isteniyordu. Diğer talepler ise daha çok devlete yönelikti. Devletin resmi televizyon ve radyo kanalları programlarında Alevilerin dini otoritelerine, törenlerine, müzik, şiir ve kültürlerine de yer verilmeli, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda da Alevi temsilcileri yer almalıydı. Bu bildiriyi kaleme alanlar Diyanetin devlet bütçesinden yararlanmasını reddetmekte, bu kurumun devamı halinde ise, Alevi kültürünün geliştirilmesine yönelik olarak, kendilerine toplam nüfus içindeki payları oranında kaynak ayrılmasını talep etmekteydiler. Alevi köylerine cami yapılmasına ve Sünni imam atanması uygulamalarına son verilmesi de bu istekler arasındaydı. Yanı sıra din dersleri de Alevi kültürünün öğelerini içermeli, hiçbir Alevi öğrenci, Sünni içerikli din derslerine katılmaya zorlanmamalıydı ("Alevilik Bildirgesi", 1990; Vorhoff, 1999b: 42; Schüler, 1999: 169-170)[12].

12 Alevi hareketinin biçimlenişini beraberinde getiren hoşnutsuzluklar şöyle sıralanabilir: "1. Merkezdeki Sünni İslâm'ın, kente göç başlayana kadar daha çok Anadolu'nun hinterlandında mevcut olan Alevi İslâmı üzerindeki egemenliği, 2. Sonuçları özellikle Alevilerin yerleşim bölgelerinde gözlemlenen yüksek göç oranlarına yansıyan merkez yönelimli bir ekonomi, 3. Siyaset-egemenlik boyutunda da sözgelimi, dinsel görüşlerini dile getiren Alevilerin kamu hizmetinde kariyer sahibi olmadığına yönelik şikayetler" (Schüler, 2001: 138).

Alevilerin zamanla daha sık tekrarlanan bu iddiaları, devletin merkezi kurumlarının oportünist hükümetlerin elinde açıkça İslâmi bir yönelime sokulduğu ve bunun Alevi kimliğinin resmen dile getirilişini fiilen yasadışı saydığının altını çizmekteydi. Alevilerin insan hakları tezi bu gerekçeyle sürekli olarak laikliğe ve Atatürk'ün kişiliğine dayandırma çabasındaydı. Böylece Aleviler, bu ideolojik ve simgesel anlamlandırmalara yaslanarak kendi cemaat alanlarının korunmasını talep etmekteydiler (Stokes, 1999: 255). 90'lı yılların başlarında örgütlenmeye başlayıp ibadet özgürlüğü, hukuki ve toplumsal eşitsizliğin giderilmesi, bir inanç topluluğu biçiminde yasal olarak varolma hakkı ve bütçeden destek almada başkaca İslâmi inanç topluluklarıyla eşit bir statünün tanınması konusundaki demokratik ve dinsel temel haklarına yönelik talepleriyle kamuya yönelen Alevilerin beklentileri aslında yeterince tartışılmamıştır (Schüler, 2001: 133). Dinin devlet kontrolünde varlığını ancak sürdürebildiği koşullarda Aleviler, kanunla imkansız kılınmasına rağmen sosyal demokrat oluşumlardan bu talepleri yönünde destek aramaktadırlar. Gerek Kemalist gerekse sosyal demokrat partilerin güvenilir müttefikleri arasında kabul edilen Aleviler, düşman addettikleri İslâmcılar karşısında daha yoğunluklu bir işbölümü ve yardımlaşma arzusuna sahiptirler. Bu görünüm bir yandan Aleviliği kaygan bir boyuta dönüştürürken, öte yandan da korku ve kaygılar üzerinden oluşturulan "öteki" imgeleminin ağırlığı altında Alevilik kendini daha da edilgen kılmaktadır. Ne var ki aslında Alevilerin bir dinsel grup olarak örgütlenebilmeleri kanunla imkansızdır. Benzer şekilde *Siyasi Partiler Kanunu* da, partilerin ulusal çıkar gütmesini öngörürken onların dinsel, dilsel ve hatta ekonomik gruplara seslenmesini yasaklamaktadır.

Aleviler arasında seferberliğin başlaması bir iç farklılaşmasını da yansıtmaktadır. Gerçekte bu farklılaşma daha çok dini inanışın yorumlanması konusunda ortaya çıkmaktadır. Birçok

Alevi dinî inanış olarak Alevilikteki kültürel özellikleri ve felsefi çekirdeği ön plana alırken; diğerleri Aleviliği dinsel içeriğinin ötesinde politik olarak bir "direniş kültürü" şeklinde tanımlamaktadır. Alevilerin bir kısmı ise onun geleneksel/dinsel birleşenini ön plana çıkarmakta ısrarlıdır. Gerçekte modern felsefi/teolojik Alevi bilgi türü henüz ortaya çıkmamıştır. Üstelik yeni Alevi eliti de, siyaseti felsefe ya da teolojiye tercih etmekten yanadır (Vorhoff, 1999b: 51). Bunca farklı yorum, Aleviliğin İslâm'la olan ilgisi konusunda da farklı anlayışların doğmasına neden olmuştur. Alevilik bir kısım Alevi tarafından Müslümanlığa dahil ayrı bir mezhep veya "gerçek" İslâm olarak algılanırken, bir kısım Alevi tarafından da İslâm'dan ayrı bir şekilde görülmektedir. Aleviler arasında diğer bir farklılaşma biçimi ise etnik birleşenin belirginleştirilmesidir. Bu durum Türk kökenli Alevilerin bir kısmını "Türk İslâmı" ya da "Anadolu dini" şeklindeki pragmatik bir anlayışa götürmüştür. Öte yandan sınırlı sayıdaki birkaç Kürt yazar arasında da Alevilik, Türk tezine alternatif olacak bir biçimde "Kürt kökenli bir inanç felsefesi" olarak yorumlanmaya başlamıştır (Akkaya, Aydın, 2000: 175).

80'li yılların sonunda dergi ve gazete türü yayınlardaki artış, yayınevleri ve dernekleşme faaliyetlerinin ulaştığı boyutlar, Alevi topluluğunun yeni ifade ve örgütlenme biçimlerinin açıkça bir yansımasıydı. Alevi yazınında ortaya çıkan bu patlama, sadece bir uyanışa değil aynı zamanda da Alevi bilincinin yükselmesine işaret etmeye başlamıştır. Kentleşme ve teknolojik ilerlemeler yanında yaygın medya kültüründen de kaynaklanan bu yayınlar, sonuçta Alevi toplumunun sert kabuğunu kırmış, ona adeta kendi damgasını vurmuştur (Türkdoğan, 1995: 171; Dumont, 1997: 149).

## Kurumsal Örgütlenmeler: Reform ve Arayışlar

> *"Bugün cem evlerinde dün köylerde olduğu gibi minderlere ya da sedir ve kerevete oturarak "ayin-i cem" yapılmamalıdır. Bunun yerine, "çağdaş kent kültürü"ne uygun modern ibadet mekanlarına cem evleri dönüştürülerek ve tasarlanarak "sandalye ya da uygun koltuk sıra sistemi"ne geçilmelidir. Yine cemlerde "zakirlerce" söylenen "duazimamlar ve nefesler" çok sesli müzik haline getirilerek piyano dahil çok çeşitli enstrümanla çalınıp söylenmelidir. Cemaatçe ortak koro halinde söylenen "ilahi bölümleri" ceme katılanlara yazılı verilerek iştirakleri sağlanmalıdır. Cem ve semahın otantik bölümleri profesyonel ekiplerce eda edilmeli, sofular ve bacılar da bulundukları yerden huşu içinde kalben takip edip dinlemelidirler"*
>
> (Onarlı, 1998: 51).

Alevi geleneklerinin, çağın temel eğilimleriyle çelişen unsurlarının giderilmesi yönünde günümüz Aleviliği ciddi açmazlar içindedir. Pek çok Alevi, geleneklerinin çağa uygun hale getirilmesi ve inançlarının modernitenin süzgecinden geçirilmesi konusunda kararlı bir arayış içindedir (Yalçınkaya, 1996: 199; Soyyer, 1996: 65-66). Bu bağlamda, doğuştan Alevilik ilkesi, dedelik, cem, musahiplik, görüm (yargı kurumu), cenaze ve anma törenleri gibi özellikle geleneksel düzeyde grup-içi dayanışmayı sağlayan kurum ve pratikler, gerek form gerekse içerik yönünden ciddi değişiklik talepleriyle karşı karşıya gelmiştir. Özellikle 80'li yıllarda şiddetlenen tartışmalar, Aleviler ara-

sındaki temel bazı sorunların giderilmesini acilleştirmiştir. *Ocak*'ın da gösterdiği gibi (1996: 231), bunlar başta Aleviliğin inanç esasları ve nitelikleri olmak üzere ritüellerin durumu, dedelik kurumu veya buna bağlı kurum ve geleneklerin revizyonu, Aleviliğin İslâm ve Müslümanlık içindeki geçmişte, bugün ve gelecekteki yeri ve en son olarak da Alevilikle neredeyse özdeşleşme temayülü gösteren sol ve ateizm hakkında ortaya konacak tavır ve yaklaşımların neler olacağıydı. *Kehl-Bodrogi*'nin de vurguladığı gibi (1996: 62), bugün artık farklılıkları asgariye indirmek ve cemaatin modern koşullar altında hayatını sürdürmesini güvence altına alabilmek için, sonuçları uzun vadede Aleviliğin temelden değişmesine yol açabilecek reformlara ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin öğretinin tekilleştirilmesi ve yazıya geçirilerek sabitlenmesi, merkezi bir dinsel merciin inşası, vukuf kazanmaya dayalı bir ruhani yapının oluşturulması ve cemaate mensubiyetin nesebe bağlı olmaktan çıkarılması ihtiyacı Aleviler arasında gün geçtikçe daha fazla hissedilmektedir. Öncelikli olarak dağınık ve dairevi otorite yapısının zaafları nedeniyle bağlayıcı bir merkezi dinsel merci talebinin dillendirilmesi daha ağırlıklı bir şekilde öne çıkmaktadır. Ancak "kutsal aile"lerin, ocaklarının özerkliğini ve öğreti üzerindeki otoritelerini yok edecek olan böyle bir talep, doğal olarak bizzat dedelerin güçlü direnişleriyle karşılaşmakta ve dahası söz konusu talepler seslendirildikçe, Alevilik toplumsal özelliklerinden modernlik lehinde vazgeçmekle karşı karşıya kalmaktadır. Artık Aleviliğin yeniden hayata geçirilmesi gerektiği hususunda, mensupları arasında geniş ölçüde bir mutabakattan söz edilebilir. *Kehl-Bodrogi* (1996: 57) bu uzlaşmayı Aleviliğin gelecek kaygısıyla irtibatlandırmaktadır: "Eğer Alevilik yaşayacaksa, hayat şartlarının temelden değişmesi karşısında kapsamlı reformların zorunlu olduğu da büyük bir çoğunluk tarafından hissediliyor. Bu durumda, değişen dinsel ve toplumsal ihtiyaçlarla uyumlu yönlendirici kav-

ramlar ve yeni örgütlenme biçimleri aranıyor. Fakat geleceğe ilişkin sorular kendi tarihiyle hesaplaşmayı da beraberinde getiriyor. Cemaatin dinsel ve tarihsel konumlanışının belirlenmesiyle ilgili sorular gittikçe bastırıyor. Sünni İslâm'ın karşısına çıkartılmak isteniyorsa, Aleviliğin arkaik bir halk dini durumundan ileri götürülmesi gerek. Bütün bunlar birçok Alevi ileri geleninin gözünde de öğretinin sabitlenip standartlaştırılmasını ve yetişmiş bir ruhani heyeti gerekli kılıyor"du. *Bozkurt*'a göre ise (1999: 104-110; 2000: 145-149) bu durum "Aleviliğin erimesi"ni gündeme getirecektir. Aleviler kamu alanında meşrulaşabilmek ve gençler arasında da destek bularak rağbet görebilmek için kendi kimliklerinin tarihselleştirilmesini ve paradoksal bir şekilde çağdaşlaşmasını talep etmektedirler. Sonuçta Alevilik, tarihsel bir tepki formunu geride bırakarak, kamu alanında kendisine "çağdaş" bir yer arayan sosyal bir harekete dönüşmektedir. Gözlemlenebilir aşınımına rağmen Alevilerin, kendilerini çağdaşlaştırma konusunda ciddi bir çaba sarf etmelerine tanık olmak yine de ironiktir. Kuşkusuz bu çaba Aleviliğin liberal şekillendirilmelere elverişli olan bağdaştırmacı ve uyarlamacı yapısından ve gevşek örgütlenmesinden destek almaktadır. Modernliğe eklemlenme çabası içindeki enerjiyi, Aleviliğin kendine özgü yapısı üretmektedir. Temel kültürel örüntülerin her zaman korunduğu düşünülmekte ve değişmenin olası etkileri gözardı edilmektedir. Ne var ki bu talepkâr çağdaşlaşma, çözümü moderniteye teslim olmakta bulurken, modernleşmenin getirdiği birçok soruya da cevap bulamamaktadır (Yavuz, 2000: 84-85, 94; Yalçınkaya, 1996: 7; Clarke, 1998: 8).

Belirtmek gerekir ki Aleviliğin modernleşen doğası, kendisini seküler unsurlarla özdeşleştirerek Türkiye'nin dini haritaları içinde yer almaktadır. Alevilerin karşı karşıya kaldıkları sorunlar da kendilerini doğal olarak çeşitli vakıf ya da dernek gibi oluşumlar altında örgütlenmeye itmiştir. Kuşkusuz bu ör-

gütlenmeler sadece Aleviliğin bekasını sağlamakla kalmamakta, ayrıca toplumsal kimlik taleplerini de öncelemektedir. Böylece toplumsal alanda ortaya çıkan bu yapılanmaların belli hedeflere akılcı yöntemlerle ulaşmaya ağırlık veren yapısı genel Sünni çoğunluk karşısında Alevilerin *imtiyazlı öteki* olarak tanımlanmasına imkân vermektedir. Bilindiği gibi sosyal alanın örgütlenmiş parçalara ayrılması tipik bir modernleşme ve kentleşme tezahürü olarak görülmektedir. Hemen her örgütsel yapıda temel bir özellik olarak kendini gösteren bu karakteristik, Alevi örgütlenmeleri örneğinde de benzer öğeleri devreye sokmaktadır. Sonuçta Alevi örgütsel oluşumlarının da birincil hedef olarak, şimdiye değin sahip oldukları değerleri koruyup yaymayı, davranış beklentilerine uyulmasını sağlamayı ve gitgide bütün bir cemaati kontrol altında tutmayı planladıkları anlaşılmaktadır. Alevilerin örgütlenme çabalarının altında yatan temel neden, kendi toplumsal yapılarının gerilediğine ilişkin kaygıları ve tespitleridir. Bu durum diğer sosyal olaylarla da ilişkilendirilerek yeni oluşumlara imkan sağlamaktadır. Ne var ki Alevilerin kurumlaşma çabaları geleneksel olana nazaran ciddi bir değişime de açık olmuştur. *Aktay*'ın da vurguladığı gibi (1999: 39), Alevilerin sıkı bir doktrine sahip olmamakla açıklanabilecek olan dinsel duyarlılıklarının görece düşüklüğünün, onların dinsel bir taleple ortaya çıkmalarını bugüne kadar engellemiş olduğu söylenebilir. Nitekim bu durum, aynı zamanda toplumsal değişmenin her safhasında Alevilerin kendi geleneksel inançlarından birçok şey kaybederek bugünlere değin gelmelerine yol açmıştır. Çoğu zaman bu değişkenlik, "değişime açık olmak" gibi günümüzde içi her şeyle doldurulabilecek, fakat popüler anlamı olumlu bir değerle meşrulaştırılmış, hatta övülüp teşvik bile edilmiştir. Böylece Aleviler, modernleşme serüveninin bir parçası olarak kendi başkalaşım süreçlerini hızlandırmışlardır. Nihayet Sünniler, dışsal bir süreç olarak modernleşmeye maruz bırakılırken, Aleviler bu sürece gönüllü katılmışlardır.

Alevi örgütlenmeleri bir yandan Alevi politikalarının üretildiği yerler olarak dikkat çekerken bir yandan da kentlere yeni göç eden Aleviler için cemaat ilişkilerinin ortaya çıkarılıp sürdürüldüğü dolayısıyla da köy cemaatinin kent cemaatine dönüştüğü mekanlar olarak görülmektedir. Bu nedenle özellikle kentsel çevredeki Aleviliğin beka şansı, bugün Aleviler arasında daha farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Tartışma ve gerilimlerin yarattığı yeni imkânlar dünyasında Aleviler, geleneksel inanç dünyalarıyla zaman zaman karşı karşıya gelerek grup kimliklerinden sıyrılmakta, hatta Sünni kesimler dahil herkese açık bir topluluk olma eğilimi içerisine girmeyi bile göze almaktadırlar. *Aleviliğin rönesansı* olarak da değerlendirilebilecek bu gelişme, bir başka açıdan da pekâlâ cemaatteki ciddi bir dağılma belirtisi olarak okunabilmektedir (Schüler, 1999: 169). Nitekim Alevilikteki dinsel formların dönüşmesi de daha çok bu oluşumlar ekseninde gerçekleşmektedir.

Gelenekte Alevi örgütlenmeleri marjinal varoluş koşullarına göre belirlenmiş toplumsal ve dinsel bir yapı özelliğine sahiptir. Bu nedenle geleneksel örgütlenme formlarını günümüz ortamında ayakta tutmak ve geçerli kılmak gittikçe zorlaşmaktadır. Çünkü 1950'li yıllarla birlikte Alevilikte ortaya çıkan yapısal laikleşme süreci, toplumsal yaşamın önemli boyutlarını dinsel kurumların dışına çıkarmaya başlamıştır. Genelde bütün toplumsal birimler için geçerli olabileceği gibi Alevilik için de meta üretiminin yaygınlık kazanması, resmi yazılı hukuk kurallarının uygulanması ve laik program üzerine oturtulmuş okulların kurulmasıyla günümüzde geleneksel yapıların toplumsal temeli ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Örneğin bir ocağa bağlı bulunan aileler ve topluluklar dağılmanın eşiğine gelmiş, çok kere de parçalanma gerçekleşmiştir. Bugün Aleviler arasındaki sorunlar arasında belki de en önemlisi, bu örgütsel arayışların, gelenek ve modernlik arasındaki farklılaşmaları Alevilik adına ne düzeyde koruyabileceğidir.

## Yeni Tipolojiler: Dede ve Araştırmacı Yazar

*"Bir Alevi dedesi Bach'ı tanımıyorsa, negro spiritüellerini dinlememişse, opera seyretmemişse, dünyadaki öteki kültürlere yabancı bakacaktır. O zaman dede kendisiyle çelişkiye girer. Hani yetmiş iki millet kardeşti?"*

(Rıza Yörükoğlu)

Modernleşme sadece değer ve kavramları değil aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de altüst etmektedir (Subaşı, 2001b). Ortaya çıkan bu farklılaşmalardan, Alevilerin dini önderlerinin ne ölçüde etkilendiğine ilişkin yeterli bir kanaat henüz ortaya çıkmamıştır. Modernleşme süreci, bilginin korunması ve üretilmesi konusunda ciddi bir otorite kaymasına neden olmuş ve bundan Aleviler de etkilenmişlerdir. Bu bağlamda popülerleşen hissiyat içinde genç kuşak Aleviliği, bütün bir Aleviliğin ufkunu kuşatmaktadır. Çünkü söz konusu olan modern Aleviliktir ve bu durumun dini/teolojik elemanları giderek modernize olmakta, tabiri caizse Aleviliğin heterodoks tabiatını besleyen senkretizmi, yeni arayışlarla kenetlenerek kendisine farklı boyutlar katmaktadır. Modernleşmeyle birlikte öncelikle sosyal ilişkiler alanında gerçekleşmek üzere geleneksel roller, statüler, değer ve kavramlar hızla altüst olmaktadır. Bu bağlam içinde Aleviliğin sır olmaktan çıkışı da *(sırrı faş eylemek)* sonuçta yeni bir olgudur ve bu durum, inanç ve buna bağlı pratiklerini olağanüstü koşullar evreninde sürdürmeyi başaran kadim Alevilikle açıkça karşı karşıya gelmektedir.

Geleneksel Aleviliğin Cumhuriyet öncesi biçimi genelde gizlilik ve dışlanmışlık üzerine kuruluydu. Bu gizliliğin sınırlarında ortaya çıkan ve yaygın bir şekilde şifahi geleneğin kontrolünde gelişen Alevi evreni, günümüz koşullarında fiziksel çevre, politik örgütlenme ve kültürel etkenlerin dünyasın-

da ciddi bir rasyonel hesaplaşmayla karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda Alevi toplumu, erimekten siyasallaşmaya kadar değişen bir yorum karmaşası içinde gündeme getirilmektedir. Geçmişte cemaatin dışından pek az bir şeyin dahil edilebildiği çok kuvvetli bir sosyal kontrol mekanizması, Alevilere nesiller boyu kaderleri olan dışlanma, ayrımcılığa tabi olma gibi sorunlarla baş edebilme gücü vermekteydi. Şimdi ise dünyaya açılmalarıyla birlikte Alevilerin sosyal hayatlarını organize etme tarzlarında önemli değişiklikler söz konusudur (Shankland, 1999b: 327). Sorun Aleviliğin hem geleneksel özünü koruyacak hem de onu moderniteyle bağdaştıracak çıkarlarının ortaya çıkaracağı çelişkilerin nasıl aşabileceğinde düğümlenmeye başlamıştır.

Bu çelişkilerin tipik bir örneği dedelik kurumudur. Dedelik kurumsal olarak Aleviliğin merkezinde yer almaktadır (Yalçınkaya, 1996: 92-97; Yaman, 2001: 89). Bütün ritüeller dede merkezlidir ve onun onayını almayan hiçbir tutum cemaat içinde bir meşruiyete sahip olamamaktadır. Modernleşme sürecinde dedenin konumunda ortaya çıkan değişme göç, kentleşme, bilgi organizasyonlarının farklılaşması gibi unsurlardan beslense de asıl önemli değişim dedenin dönüşümüyle Aleviliğin de farklılaşmasıdır. Bunun sonucu olarak geleneksel dini ve sosyal yapı çözülmekte ve Alevi kimlik tanımı da değişmektedir. Bugün genç neslin, ardından gelmeyi reddettiği dini yönetici tabakanın, otoritesini kaybettiği açıkça kendini göstermektedir. Bu tabaka hakem ve yargı fonksiyonlarını yitirdiği için hemen her Alevi, zorunluluk içinde gitgide artan bir biçimde uzlaştırma kurumu olarak dünyevi mahkemelere başvurmaktadır. Bu bağlamda dedenin modernleşme süreci içindeki konumuna da dikkatle bakmak gerekir. Çünkü dedenin rolünde ortaya çıkan değişme, Alevi toplumundaki farklılaşmaları yansıtmanın yanı sıra modernleşmenin yarattığı zihinsel ve kültürel değişmenin etkilerini de göstermektedir. Nihayet bu gelişmeler karizmatik iddiaların güvenirliliğinin modernleşme süre-

cinde ortaya çıkan eleştiri ve saldırılarla değişebildiğini gösterecek niteliktedir. Dedelerin hizmetleri için duyulan talepler, merkezi bir seküler otoritenin girişi(mi)yle altüst edilmiştir. Geleneksel hiyerarşi çözüldükçe dedelerin Alevi toplumunun gidişatını tayindeki rolleri de hızla kaybolmaya başlamıştır. Zaten göç ve Alevi gençliği üzerindeki sol ajitasyonun bir sonucu olarak, 1970'lerden itibaren geleneksel dini elitle kırsal kesimdeki cemaatler arasında var olan ilişki çoktan kopmaya yüz tutmuştur. Günümüzde cenaze törenlerine ilişkin uygulamalar, cem evlerinin fonksiyonlarındaki değişmeler hatta Aleviliğe salt kimlik beyanıyla sınırlı olmak üzere bağlanmak gibi farklı öğelerin ortaya çıkardığı arayışlar dedeyi yeniden gündeme getirmektedir. Nihayet bütün bunlar Aleviliğin yeniden toparlanmasına ve kendini şekillendirmesine yol açmaktadır (Yavuz, 2000: 92; Bozkurt, 2000: 134; Vorhoff, 1999b: 48; Dumont, 1997: 146; Üzüm, 1997b: 283-284).

Alevi buyruklarının yayınlanması ve Türkiye'de Alevilik hakkında yapılan yayınların artan sayısı, sırların saklanması buyruğuna da uyulmadığını göstermektedir. Günümüzde daha sık bir şekilde bu buyruğa uyulmadığı görülse de en uzun süre sahip çıkılan kural hâlâ ağırlığını sürdüren cemaat endogamisidir. Cemaatin kendi dışındakilerle sosyal ve ekonomik ilişkilere girme yasağı ise bugün için bağlayıcı gücünü çoktan yitirmiştir. Aleviliğe özgü ve onu ayakta tutan yapıların gücünü ve etkisini yitirdiği bu gelişime paralel olarak sadece özel dini içerikler değil, genel olarak dinin kendisi de zayıflamıştır. *Ayin-i cem* gittikçe daha az yapılmaya başlanmış, hatta bazı yörelerde 25 yıldan fazladır hiç tekrarlanmamaktadır. İçlerinden dinsel itibar ve statü sahiplerinin çıktığı "kutsal aile"lerin ayrıcalığı olan din bilgisinin aktarılması kısmen kesintiye uğramıştır. Böylelikle atamalarının *Hakk*a giden yol hakkındaki prensiplerinden haberdar olmayan yeni bir Alevi nesil ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak din onlar için kimlik faktörü anlamındaki değerini yitirmiştir (Kehl-Bodrogi, 1993: 42).

Dedenin etrafında oluşan bir Alevi kimliğinin, onun yokluğunda kendisini nasıl temellendirebileceğinin cevabı henüz net olarak verilebilmiş değildir. Dedelik, Sünni eleştirilerden çok kendi içindeki acımasız eleştirilerin odağı olmuştur. Onun asıl otoritesi öncelikle tüm toplumu derinden etkileyen modernleşmeyle bozulmuştur. Cumhuriyetle birlikte okulla tanışan genç kuşakların dedeyi çoğu kez "aydınlanma"nın rasyonalitesi ile yargılayıp fiili konumunu reddetmesi yıpratıcı olmuştur. Bir yandan babadan oğula geçen bir saltanat türü olarak değerlendirilip karizmasının belirlenmiş niteliği sorgulanmış bir yandan da onun halkı sömüren ya da aptallaştıran, bilgiyi kendi tekelinde tutan bir mekanizmanın parçası olduğu yargısında bulunulmuştur. Dede'ye hizmeti karşılığı verilen "Hakkullah", çok kere bir sömürü aracı olarak yorumlanmıştır[13]. Feodal sömürücüler olarak nitelenen ve geri kalmışlığın nedeni ya da nedenlerinden biri olarak görülen dedeler, gittikleri köylerde zaman zaman Alevi gençler tarafından hakir görülmüşlerdir. *Kur'an*'dan, *Buyruk* ve *"velayetnâme"*lerden beslenen bilgileriyle dedeler, şehirleşen ve pozitivist kavramlara dayalı bir eğitimden geçen genç kuşağın sorularına artık "ikna edici" cevaplar veremez olmuşlardır. Marksist ve pozitivist eleştiriler dedelerin özellikle genç kuşakların gözünde itibarlarını yitirmesinde temel belirleyiciydi (Vorhoff, 1999a: 329).

Böylece popüler ideolojik formlardan beslenen eleştiriler içinde dedenin gücü kırılmaya çalışılmıştır. Bu kırılma kuşkusuz çok yönlüdür. Buna 60'lı yıllardan itibaren kendilerinin de dahil olduğu politik söylemlerin etkisini de katmak gerekecektir. Bu gelişmeler içinde artık dedenin "talipler"i üzerindeki inandırıcılığı da sarsıcı bir şekilde zayıflamış, seksenli yıllara ulaşıldığında ise dedelik, karizmatik ağırlığının büyük bir bö-

13 Ümit Kaftancıoğlu, *Hakkullah* (1972) adlı çalışmasında dedenin geleneksel rollerine yer veren anekdotlar aktarmaktadır.

lümünü çoktan kaybetmiştir. Günümüzde tipik bir Alevi dedesinin rolleri daha çok simgesel ağırlıklarla sürmektedir. Artık taliplerle kurulan manevi akrabalık modern kurumsallaşma pratiklerinde seküler ilişkilere dönüşmektedir. Çünkü dedenin kutsal/karizmatik saygınlığı aşınmıştır. Hatta çok kere bundan söz etmek bile mümkün değildir. Kentlileşen cemaat, kendi kişisel yeteneklerini konuşturabilen yeni önderlerle muhatap olmaktadır. Dedelerin önünde ise karma bir cemaat vardır ve bu yapı modernliğin bütün donanımlarını içselleştirme arzusundadır (Türkdoğan, 1995: 530; Kehl-Bodrogi, 1991; 42, 1996: 54; Shankland, 1999b: 319-327; Gökalp, 2000: 94; Şener, 1998: 179; Yaman, 1998: 128; Yavuz, 2000: 92).

Dedenin rollerinde ortaya çıkan değişim, Alevi toplumunun örgütsel yapısını da sekülerleştirmiştir. Artık bir Alevi için hukuki bazı temel sorunların çözümünde herhangi bir dedeye başvurmak ya da cemaat içi bir yükümlülük olarak bilinen "hakkullah"ın rehbere ödenmesi söz konusu değildir. Dedenin kendi taliplerini dolaşmasının, kutsal ağı sürekli canlı tutmasının hiçbir anlamı kalmamıştır. Değişim aslında dramatiktir ve Aleviliğin kendine özgü maneviyatı bu nedenle zayıflamıştır. Dedeye bağlı olarak yapılan dini törenler bile, 1960'lı yıllardan itibaren artık yavaş yavaş seyrekleşmeye başlamıştır. Bu durum kamuoyu önünde kendini ifade etme arayışının sahipleri olmakla birlikte Alevi yol ve erkanını tanımayan yeni bir kuşağın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilebilir (Yaman, 2001: 256; Clarke, 1998: 237; Bozkurt, 2000: 142). Halbuki her Alevi ocağının temel öğesini oluşturan dedeler, gelenekte sadece dini törenleri yönetmemekte, aynı zamanda da topluluğun değişik üyeleri arasında ortaya çıkan tartışma ve gerilimlere de son vermekteydiler (görgü cemi/sorgu ayini). Ne var ki artık dedeler ayin-i cemleri bile yönet(e)memektedirler. Burada dedelerde süreç içinde ortaya çıkan donanım eksikliğini de dikkate almak gerekecektir. Dedelerin eski görevlerini giderek daha az yerine getirebilmeleri sıradan bir değişim değildir.

Dedeleri Aleviliğin sembolik timsali olarak muhafaza etmeyi fakat kurum olarak onu temelden reforma tabi tutmayı öneren düşünceler etkinleşme çabasındadır. Hatta birçok Alevi, dedeliğin icrasında varolan köken ilkesinin kaldırılmasını talep etmektedirler. Buna göre geleceğin dedelerinin, Alevi araştırmacılar ve aydınlar tarafından, reformdan geçmiş ve çağdaş bir Alevilik doğrultusunda eğitilebilecekleri öğretim merkezlerinin kurulması istenmektedir. Bu çerçevede bir Alevi araştırma enstitüsünün veya ilahiyat fakültesinin kuruluş imkânları tartışılmaktadır. (Kehl-Bodrogi, 1996: 62). Artık bu harita içinde dedenin ne kendisinin ne de taliplerinin olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Dini bilgi yeni aktörlerin elinde bir söylemin parçası haline gelmiş ve başka dini yaklaşım ve pratiklerle rekabete girmeye çoktan başlamıştır (Olsson, 1999: 265).

Artık dedenin bıraktığı ya da terkettiği düşünülen rolleri farklı boyutlarla yeni bir Alevi elit tarafından devralınmaya başlanmıştır. Aslında dedelerin gelenek ve bilgi naklindeki uzunca bir kopukluktan sonra mevcut rollerini sürdürebilmeleri yeni gelişmeler karşısında imkansız gibidir. Bugün dedelerin pek çoğunda bile sahip oldukları "soy" avantajı dışında bu görevi yerine getirebilecek bir liyakat bulunmamaktadır. Onların geleneksel düzenleyici fonksiyonları artık şehirler, hatta farklı ülkelerde yaşayan ve modern toplumla farklı ekonomik entegrasyon yaşayan taliplerinin problemlerini çözmede kafi gelmemektedir. Modern hayatın homojenlikten heterojenliğe geçişi, dedenin de müstağni kalamayacağı, tevarüs edilmiş haklar yerine ticari kontratlara bağlı sosyal ilişkilerin ortaya çıktığı bir ilişki biçimi geliştirmektedir. Sonuçta dedenin merkezi görevi cemaat tarafından ya görmezlikten gelinmekte ya da açıkça reddedilmektedir. Modern yaşamın ortaya koyduğu epistemolojik kimi sorular karşısında dedelerin verdiği cevaplar anlamsız bulunmakta ve kimseyi tatmin etmemektedir. Kaldı ki pek çok dede de bu cevapları anlaşılır nedenlerden do-

layı verebilecek durumda değildir. Esasen yeni şartların yarattığı bilgiden kaynaklanan bir sosyal hiyerarşinin ortaya çıkardığı farklı Alevilik tarzları, dinsel rolleri de elemektedir (Vorhoff, 1999b: 48; Kehl-Bodrogi, 1996: 57; Shankland, 1999b: 322; Çamuroğlu, 2000: 17; Üzüm, 1999: 367; Bozkurt, 2000: 90). 1980'lerde üniversite eğitimi görmüş ilk Alevi kuşağından oluşan bu elit, büyük ölçüde laikleşmiş bir yapı içinde yol gösterici ve bilgi nakledici görevini üstlenmektedir. Modern çağın gerektirdiği soyut düşünce ve yerel kültürün evrensel söylemlere göre üretilmesi, daha eğitilmiş ve matbuatla yakın ilişkisi olan aydınların güçlenmesine imkan tanımıştır. Dedenin bilgi üzerindeki dini tekeli ve hakemlik rolü kırıldıkça, herkes Alevilik adına konuşma hakkını kendinde bulmaya başlamış olmalıdır. Bu nedenledir ki günümüzdeki karmaşık Alevi imajının ortaya çıkmasında geleneğin temsilcisi dedelerle modern aydınların rol paylaşımını gündeme getiren karşılaşmaları ve onların siyasal/toplumsal tercihleri arasındaki çelişkileri yadsımamak gerekir (Yavuz, 2000: 92).

Alevi araştırmacı yazar kümesi bu anlamda yeni bir olgudur ve modernleşmenin ürünüdür. Aslında bu kuşak, Sünni İslâm'da ulemanın yerini alan aydınların özellikleriyle de belli bir paralellik taşımaktadır. Söz konusu yazarlar Aleviliği dinsel boyutlarıyla ele alan bir öğretiden çoğu kez hiç nasiplerini almamışlar ya da düşüncelerini yüzleştikleri "mantık" ve "bilim"in eleştirisinden geçirerek karşı çıkışın söylemlerini kendilerine mal etmeyi tercih etmişlerdir. Bu elit, aslında modernleşmenin çocuklarıydı ve köyden kente göçün bütün sancılarıyla sürdüğü yıllarda büyümüşlerdir. Burada Alevi aydınlarının kolektif bir özelliğinden de söz etmek gerekir. Çoğu 40'lı ya da 50'li yıllarda doğmuş olan bu aydınlar, çocukluk ya da ilk gençlik yıllarını köylerinde geçirmişlerdir. Ancak bu köylerdeki geleneksel inanç yapılarının altmışlı ve yetmişli yıllarda modernizm ve göç gibi somut olguların etkisiyle işlevini yitirmiş, ya da yitirmeye başlamış durumda olduğunu göz ardı etme-

mek gerekir. Yazarlar, bu dönemde yüksek eğitim amacıyla doğdukları köylerden şehirlere gelmişler ve öğrenim yılları 60'lı ve 70'li yılların siyasal açıdan bir hayli hareketli geçen şartlarında gerçekleşmiştir. Sonuçta öğretmen, mühendis avukat ya da doktor olan bu aktörler, Aleviliğin yeni simaları olarak öne çıkmışlardır. Bunlar Aleviliği Marksist kavramlarla yoğurup yer yer devrimci bir ideoloji olarak ele alıyorlardı. Bu düşünce doğrultusunda dedeleri sorgulamaya başlamışlardı. Öyle ki artık 80'li yıllarda Alevilik hakkında yazmaya başladıklarında sözleri dedelerinkinden daha önemli sayılmaya başlanmıştır. Bu da Aleviliğin temel omurgasını oluşturan dede-talip ilişkisini açıkçası sarsmaya başlamıştır (Vorhoff, 1999a: 329)[14].

Bu durumda büyük ölçüde laikleşmiş olan yeni Alevi entelijansiyasının mensupları (ki bunların çoğu din alimi hüviyetinde değildirler), yol gösterici ve bilgi nakledici görevlerini üstlenmektedirler. Alevilikteki güncel gelişmeler, yakın ve Orta-Doğu'daki etnik ve dinsel hareketlerde de gözlemlenen ve

14 Bugün yeni Alevi yazarlar arasında ortaya çıkan bir değişim günümüzdeki farklılaşmayı daha somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Araştırmacı yazarlar, "devrimci tutum ve söylemlerinden vazgeçerek, geleneksel Aleviliğin yaşatılmasına vurgu yapmaya başlamışlardır. Bunun gerçekleştirilmesi için ise dedelerin varlığının şart olduğunu görmüşlerdir. Böylece dedeler, ömür boyunca hiç makas değmemiş tatlı sakallarıyla artık kitap kapaklarına konuk olabilirdi. Üstelik gençler artık onlara saygı göstermekten de çekinmiyorlardı. Yine de araştırmacı yazarlar için dedelerin anlattıkları çok fazla ilginç değildi. Dedelerin "sıkıcı" irfan hikayeleri yerine, rasyonel bir süzgeçten geçirilmiş yazılı kaynakları ya da Aleviliğin siyasal, sosyal tarihini anlatmayı tercih etmiş görünüyorlar. Artık dedelerin rolü simgesel bir plana indirgenmiş, Alevi kimliğinin odaklandığı bir müessese olarak tanıtılmıştır. 80'li ve 90'lı yıllarda çığ gibi büyüyen Alevi derneklerince düzenlenen panellerde de daha çok Alevi yazarlar çağrılıp dinlenmiş, bir yerlerden bulunup getirilen dedelerden ise derneğin sağladığı koşullarla Ayin-i Cem yürütmesi istenmiştir. Önderlik artık kesinlikle dedelerin elinden çıkmış, Cem'de ise ayin boyunca süren, Cem evinin eşiğinde başlayıp yine bu eşikte biten simgesel bir önderliğe dönüşmüştür" (Vorhoff, 1999a: 330-331).

kendilerini öncelikle geniş yeni orta sınıf seçkinlerinin önderlik iddiasında ifade eden bir özgül laikleşme modelini izlemektedir. Artık onların medyadaki aracı yazıdır ve bu da sözün yerini almaktadır. Yazdıkları kitaplara gösterilen büyük bir ilgi ve talep, Alevilerin kendi cemaatları hakkındaki malumat açıklarını telafi etmek için büyük bir açlık duyduklarını göstermektedir. Ne var ki aynı zamanda bu talep birçokları için de kendi kimlikleriyle esaslı bir hesaplaşmanın yolunu açmaktadır (Kehl-Bodrogi, 1996: 57).

Dedenin araştırmacı yazara dönüşümünde gözlemlenen farklılaşmalara Alevi ritüellerinde de rastlanmaktadır. Bu bağlamda en az dede kadar önemli olan ayin-i cemler de fonksiyonlarını yitirmekle karşı karşıyadır. Ritüeller özel bir iletişim biçimi olarak kuşkusuz emsalsizdir. Bu ritüeller cemaat içinde hem düzen hem de devamlılığı sağlamaktadırlar. Ne var ki uzun zamandır köklerinden uzaklaşmış Alevilerin çok azının Ayin-i Cem'e katılma olanağına sahip oldukları da bir gerçektir. Aslında bu uygulamanın zayıflaması, İslâm'a dönüş düşüncesinin egemen olduğu bir ortamda yeterince çelişkili görülmektedir. Bu, dinsel duygunun azalmasından dolayı değil, Alevilerin dinle ilgili pratiklerine her zaman daha az yer vermeleriyle açıklanabilir. Nitekim bu gösterişli ibadetlerden oluşan ayinlere karşı olanlar, Kemalist laikleşmeye, Sünnilere göre daha elverişli bir ortam oluşturmuşlardır. Artık yerel Alevi topluluklarının ritüelleri kitle iletişimi ile yayılan bir popüler Alevi kültürü üzerindeki vurguyla giderek yer değiştirmiştir (Stokes, 1999: 268; Dumont, 1997: 145). Özellikle şehirlerde yapılan cemler bir işlev değişimine uğramıştır. Artık folklorik bir gövde gösterisiyle sık sık bütünleştirilen tema ve ritüellerin, geleneksel Aleviliğin Cem ve semahlarıyla ne düzeyde yüzde yüz bir benzerlik kurabildiğini sormak da gereksiz hale gelmiştir. Halbuki Alevi aydınlar arasında Alevi ritüellerinin yeniden düzenlenmesi, çağdaş ve Batılı formlarda şekillenmesi konusunda ortaya atılan önerilerin yaygınlaşma potansiyeli

dikkat çekicidir (Bozkurt, 2000: 148; Üzüm, 1999: 370; Yalçınkaya, 1996: 84-93). Değişim talepleri sadece cem törenlerini değil, musahiplik, dar, düşkünlük gibi temel erkanlarda da gündeme gelmektedir. Bu erkân orta yaş ve gençlik kuşağının, atalarının iman ve yaşam tarzları hakkında bir şeyler öğrenmesini sağlamaya yarayan, Alevi geleneğinin gösterim yoluyla öğretimi uygulamasına dönüşmüştür. Bütün olarak vakıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde toplumsal düzenleme ve denetim mercii olarak taşımış olduğu işlevi yitirse de cem, simgesel bir yeni anlam kazanmak zorundadır (Kehl-Bodrogi, 1996: 57).

Alevi geleneksel yapısının modern olana, kendi senkretik özelliklerini hatırlatacak bir şekilde eklemlendiği ölçüde onun yeni bir forumla ortaya çıkacağı açıktır. Bu gelişme hem reform talebinde bulunanların hem de modernlikle birlikte ortaya çıkan aşılmaz gerilimlerin azaltılmasını amaçlayan alelade cemaat üyelerinin arzularını içinde toplamaktadır. Türk modernleşmesi içinde Alevilik, mevcut çatışmalardan bir istikrar üretecek sonuçları elde etme hususunda daha pek çok krizle yüzleşmek zorunda kalacaktır. Nihayet bunu fark edişin yaratacağı tartışmalar, gerçekte Aleviliğin kaderini belirleme konusunda yeni liderler ve aktörlere gereksinimi güçlendirecektir. Kendini modernliğin çekim gücüne kaptırmış görünen Alevilerin, bu bağlamda gelişen literatürden ve dahası Sünni reflekslerden bağımsız bir şekildeki tavır alma çabaları, onları daha pek çok bağlamda sıkı bir dönüşümün eşiğine getirecektir. Tutum ve yargılarını Sünni çerçeveye muhalif kalarak belirleme azminde olduğu görülen Alevilerin, modernliği içselleştirirken de onu yok sayarken de bu durumun yaratabileceği sıkıntıları hissedebildiklerini düşünmek şimdilik mümkün değildir.

Alevi modernleşmesi mevcut eğilimlerle sürdüğü ölçüde cemaatin, kendisini koruma reflekslerini hareketlendirecek hiçbir motivasyonun gücünden söz edilemez. Bir varoluş çerçevesi içinde ortaya çıkabilecek gelişme ise öncelikle dede ve aydınların hiç de duygusal olmayan gerçekçi sorulara muha-

tap olmalarını ve yüzleşmelerini zorunlu kılacaktır. Ne var ki mevcut gelişmeler içinde Alevilerin kaderi, ne popüler ideolojilerin kavramsal sermayelerini kullanan günümüz aydınlarını ne de şimdilerde gerçekte hangi geleneği yansıttığı gittikçe belirsizleşen dedeleri ilgilendirmektedir. Belki de bir "öze dönüş" temasının modernlikten hiç de bağımsız olmayan vurgusu, yine kırsalın kendine has dünyasında toparlanmaya başlayacaktır. Bu toparlanmanın hesaplaşacağı toplumsal gerilimin asıl nirengi noktası ise Sünnilerden çok, artık her şeyden kolayca etkilenen kentli Alevilerdir. Çünkü modernleşmenin yok edici kuşatması altında Aleviler, "Alevilik"le aralarındaki mesafeyi gittikçe daha fazla açarak derinleştirmişlerdir.

# 3. Bölüm

## İlâhiyat(çı)lar Üzerine

İlâhiyat Fakültelerinin ortaya çıkardığı görünüm Türk toplumunun son birkaç yüzyılına damgasını vuran değişim ve dönüşüm taleplerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Toplumsal farklılaşmanın genel görünümleri içinde dinin konumunda öne çıkan belirleyicilik özelliği, günümüzde de başta İlâhiyat Fakülteleri olmak üzere pek çok dini oluşum ve organizasyonun sınırları altında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. İlâhiyat Fakültelerinin ortaya koyduğu genel vizyon resmi/gayri resmi mahfillerde etki uyandırmakta ve tartışılmaktadır.

## Devrimin Deneyimleri

İlâhiyat Fakültelerinin kuruluşuna ilişkin tartışmalar[1] ve bu tartışmaların günümüze taşıdığı problemler, İlâhiyatçılığı ele alan değerlendirmelerde de etkili olmakta, hatta güçlü çağrışımlar üreten tarihsel arka-planı da, içindeki meşruiyet sorununu devamlı bir şekilde yenilemektedir. Bu yaklaşım, Türkiye'nin her alanda seçkinciliğe pirim veren politik tercihleri arasındaki modernleşmesinde İlâhiyatı da fonksiyonel bir arayışın aracı olarak tanımlamış, bu anlamda İlâhiyatlar sürekli siyasallaşan bir laiklik anlayışının etkin bir aygıtı olarak da hatırlanmaya devam etmiştir. Hem İslâmi temaların daha güçlü bir şekilde yeniden ön plana çıkmasının hem de radikalizmin iyice gelişmesinin açık bir tehdidi altında olunduğuna ilişkin modern kanaat, böylelikle ılımlı yaklaşımların meşruiyetini de sürekli tartışmaya açmaktadır (Feroze, 1995: 23-40; Voll, 1995: 244; Zürcher, 1998: 338-341). Nihayet farklılaşma arzusunu devlet merkezli bir tercihin ürünü olarak ele alan yaklaşımlar, toplumsal birikimin bu talebe zaman içinde destek veren ya da uyum gösteren tabiatını genellikle göz ardı etmektedirler.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş, eskiden beri tekrarlanan dönüşüm politikalarının deneyimleri üzerine bina edilmiştir. Kemalist devrimlerle Türkiye'de İslâm'ın bütünüyle yok edildiği yönündeki yorumların yanıltıcı olduğu açıktır. Kuşkusuz gerçekte yok edilen İslâm değil, onun Osmanlı toplumunda varolan devlet-din bileşimi içindeki yeriydi (Berkes, 1997b: 69). Aslolan hiç kuşkusuz bir şekilde dinin, Osmanlı toplumsal yapısı içerisindeki merkezi ağırlığının, yeni dönemde işlevsel düzeyde gözden çıkarılmasıdır. Ancak bu tercihin gerçekleştiril-

1 İlâhiyat Fakültesinin kuruluşuna ilişkin detaylar için bkz. Aydın, 2000; Ayhan, 1999; Reed, 1995: 152-153; Heyd, 1995: 174.

mesinde dinin konumuna ilişkin yaklaşımlar epistemolojik bir dönüşüm içinde yeniden gözden geçirilmiştir. Bu çerçevede ortaya çıkan yapısal farklılaşmaların ağırlıklı olarak din kurumunu da etkilememesi düşünülemez. Gerçi din konusundaki radikal tercihler, modernleşen Türkiye'nin merkezi temaları arasında yer almaya hâlâ devam etmektedir[2].

Bu çerçevede İlâhiyatların ortaya çıkışına ilişkin arayışları besleyen gerilimlerin giderilmesi için, modern cumhuriyetin istikametinden bağımsız olan arayışlara asla imkan verilmemiştir. Bu nedenledir ki laiklikle dinin bilimsel gerçekliğini dengede tutacak uygun bir platformu ülke genelinde yaygınlaştıracak projeler, devletin İlâhiyat'a Tevhid-i Tedrisat içinde bir yer kazandırmasını mümkün kılmıştır. Osmanlı toplumunda kurumsal düzeyde sürdürülen yüksek düzeydeki din eğitiminin[3] kaynağını üreten medreseler, süreç içinde zayıflamış, yeni bir reform planı içerisinde bu eğitim kurumlarının ıslahı[4] gündeme getirilmiştir. Ancak modern Türkiye'nin yönelişlerini, bu ıslahı tamamlayan bir yapı önerisi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü artık Cumhuriyet yönetimi, eğitim sistemini, laik ve ulusal düzeyde düzenleme kararlılığındadır ve bu seçimini sürdürme azmini defalarca kanıtlamak zorunda bırakılmıştır.

---

2 Modernizm, çağdaşlık, yenilikçilik, fundamentalizm, ıslah, muhafazakarlık ve İslâmi eğilimler gibi başlıklar altında Türkiye'nin bütün bir tarihine yayılan tartışmalar aslında din merkezli gelişmelerin bir sorun olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Modern dünyada din olgusunun benzer sorunlar eşliğinde ele alınışı için bkz. Watt, 1997; Voll, 1995; Northbourne, 1995; Karpat, 1996: 224-238; Berger, 1993.

3 Osmanlı toplumundaki *yüksek din eğitimine* ilişkin kurumsal yapılar ve işleyişleri için bkz. Uzunçarşılı, 1998; Atay, 1983.

4 Medreselerin ıslahına ilişkin arayışlar ve bunun pratik sonuçlarının Osmanlı modernleşmesiyle ilişkilendirilerek ele alınan boyutları için bkz. Sarıkaya, 1997; Atay, 1983: 131-334.

Esasen okul sisteminin modernleştirilmesi, Kemalist uygulamalar içinde en kayda değer radikal reformlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Modern ve laik eğitimin temel engelleri arasında sayılan geleneksel ulemanın, medreseler aracılığıyla sürdürülen denetim gücü ortadan kaldırıldıktan sonra, ulusal ve ilke olarak da eşitlikçi bir iddiaya sahip olan yeni bir eğitim sistemine ancak geçiş yapılabilmiştir (Winter, 1999: 249; Sakaoğlu, 1993; Akşit, 1993: 99-131). Böylece din eğitimi için bir İlâhiyat Fakültesinin, din adamı yetiştirmek için de İmam Hatip Okullarının kurulması bu kararlılık ortamında kabul edilebilmiştir. Artık ulemanın yetiştirilmesine ilişkin gerekliliklerin de ortadan kalktığı düşünülmüştür[5]. Nihayet bu ameliyelerden sonradır ki söz konusu kurumların "ınkilap hassasiyetiyle yüklü" olmalarını ummak mümkün olabilmiştir (Aktay, 1999: 179). Bu durum gündelik hayatın seküler düzeyde örgütlenişine ilişkin devrimci tasavvurlarla ilişkilendirilebilir.

Başlangıçta sekülerleşme politikalarının yansıması olarak ortaya çıkan bir dizi köktenci arzunun, giderek bir reform projesine dönüşmesi, geleneksel reflekslerin fonksiyonel hale gelmesinden kaynaklanmıştır. Bu bağlamla sınırlı kalacak şekilde bir dizi reform isteği de gündeme gelmiştir. Batılılaşma sürecinde devletin şekli için yapılan çekişmeler, hukukun dünyevileştirilmesi, ibadet dili ve *Kur'an*'ın Türkçeleştirilmesi, dini yönetim, din adamlarının yetiştirilmesi, din öğretimi, laiklik, İslâm'ın yeni konumu gibi temel konularda (Jäschke, 1972) toplumsal bütünlük içinde güçlü desteklerin aranması söz konusudur.

---

5 Geleneksel İslâm toplumlarında *ulemanın* konumuna ilişin tartışmalar ve bunun modernleşme sürecinde uğradığı farklılaşmalar için bkz. Kureşi, 1991: 1-28.

## Dinsel Dönüşümün Kurumsal Temelleri

Geleneksel kurumların beslendiği kaynak olarak ortaya çıkan dinsel yapıları dönüştürmeyi önceleyen ve yaygın bir şekilde "dinde reform"[6] şeklinde hatırlanan dikkatli ve hassas bir girişimin hayata geçirilmesinde, İlâhiyat'a benzersiz bir görev yüklenmiştir. Dinin protestanlaşması teması böylece ilk kez Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde İlâhiyat Fakültesi'nin de içinde rol aldığı bir zeminde gündeme gelmiştir (Aktay, 1999: 189). Protestan İlâhiyatını da hatırlatacak bir dönüşümün toplumsal temellendirilişini sağlamaktan görünürde yoksun kalan bu ilk tatbikatını, Türkiye'nin çalkantılarla dolu siyasal tercihlerinde başat rol oynayan dini nitelikli refleksler izlemiştir. Devletle toplum arasında ortaya çıkan gerilimin husumete dönüşme potansiyeli, İlâhiyatın konumunu da belirlemeye başlamış olmalıdır. Artık din eğitimine ilişkin kurumların tesisi, devletle toplum arasındaki uzlaşma arayışının birer sembolü olarak öne çıkmaktadır. Aydın yönelimli din adamlarına devletin duyduğu ihtiyaç, kitlesel dindarlığın taleplerini İlâhiyat eğitimine duyulan arzuyla buluşturmaktadır. Burada yeni kurulan İlâhiyatın misyonunu değerlendirirken, bir yandan da varlığını kuvvetli bir tarzda sürdüren *halk İslâmı*'nı ve din adamlığının Osmanlıdaki misyonunu göz ardı etmemek gerekecektir. Yeni kurulan İlâhiyat'ın süreç içinde kendisini takip edecek olan diğer yüksek din eğitimi projelerine yol gösterecek öncü deneyimlerine de dikkat etmek gerekir. Artık İlâhiyat aracılığıyla, toplumun dinsel terminolojisi yeniden biçimlendirilecek, dini hissiyatlar elverişli bir şekilde kanalize edilecek, bir anlamda devlet-millet bütünlüğü fonksiyonalist bir din söylemi etrafında buluşturulacaktır. Bu buluşmanın, daha rasyonel bir söylem haritasını ortaya çıkaracağı düşünülmüş olmalıdır.

---

6 Türk modernleşmesinin *din reformu*na ilişkin yanları için bkz. Berkes, 1997a: 44-63; Berkes, 1997b: 64-70; Feroze, 1995: 25-28, Aktay, 1997: 182-183.

Aslında İlâhiyat öğrenimini tercih etme hususunda farklı ihtiyaçların, hatta dini olmakla sınırlı olmayacak bir çok sosyal faktörün etkili olduğu görülmektedir. Bu faktörlerin çokluğu Türkiye'nin pek çok yerinde giderek dikkatleri daha fazla üzerine çekecek yüksek düzeydeki din eğitimi kurumlarının ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Kuşkusuz bu kurumlar, daha temelde, her seferinde laiklik tartışmalarının odağı olmayı başarmış orta öğretim düzeyindeki okulların yarattığı nahif gerilimlerin üzerine inşa olunmaktaydı. Kitlesel düzeyde *İmam Hatip Okulları*'nın[7], *İlâhiyat Fakülteleri*'nin[8] ve *Yüksek İslâm Enstitüleri*'nin[9] etkileşim ve çağrışım alanları oldukça farklıdır. Bunlara 1971'de Erzurum'da kurulan *İslâmi İlimler Fakültesi*'ni de eklemek gerekecektir[10]. Denilebilir ki toplumun dini hissiyatının yarattığı tartışmalar ve ülke içinde ürettiği gerilimli pozisyonlar da söz konusu okulların varlığıyla ilişkilendirilmekte, hatta bu kurumlar gelenek/modernlik çatışmalarının yansıması olarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Ankara İlâhiyat Fakültesinin Kemalist modernleşme[11] projesinin amaçlarıyla bütünleştiği iddia edilirken, Yüksek İslâm Enstitüleri'nin de geleneksel eğitim kurumlarını hatırlatacak bir muhafazakarlıktan destek aldığı düşünülmektedir. İslâmi İlimler Fakültesi'nin de zaman içinde bu ayrışmalar temelinde yerini aldığı; hem modern hem de geleneksel olana yaptığı atıflarını, gündelik hayatın tartışmalarıyla da bütünleştirerek bir sentez arayışına ulaştığı düşünülmüştür. Kuşkusuz bunlar dinsel/toplumsal tahayyülün birer ürünüdür ve ampirik deneyimlere bağlı olarak elde edilmemektedirler. Ancak bu ayrış-

---

7 *İmam Hatip Okulları/Liseleri*ne ilişkin ayrıntılar için bkz. Akşit, 1993.

8 İlâhiyat Fakültelerinin günümüze kadar sarkan boyutları için bkz. Ayhan, 1999: 246 vd.

9 *Yüksek İslâm Enstitüsü*'lerinin kuruluş hikayesi için bkz. Ayhan, 1999: 211-234; Aydın, 2000: 91-108.

10 Atatürk Üniversitesi bünyesinde kurulan *İslâmi İlimler Fakültesi* için bkz. Aydın, 2000: 109-116.

11 *Türk modernleşmesi* için bkz. Zürcher, 1998; Berkes, ts.; Karpat, 1996; Poulton, 1999; Eisenstadt, 1999: 19-37; Voll, 1995.

manın toplum içindeki dinsel tutumlara işaret edecek yanlarını da hiç unutmamak gerekir. Türkiye'nin girift dini ve siyasi gerçekliğini bu ayrışmalara yansıyan eğilimlerden ayrı tutmak da esasen mümkün görünmemektedir.

Ankara'da 1949'da kurulan İlâhiyat Fakültesi'ni sonraları kapatılan ya da isim değişikliğine uğrayan diğer yüksek düzeydeki din eğitimi kurumları karşısında tercihe şayan kılan ve sonrakilere model teşkil eden tarihsel imajı açısından bir kez daha hatırlamak gerekir[12]. Dini kritik edilebilir bir olgu düzeyinde ele almayı önceleyen bu kurum özelinde, İslâm'ın daha çok sosyolojik bir tasvirine ağırlık verilecektir. Böylece İslâm'ın bilimsel ölçütler içinde bir olgu olarak ele alınması mümkün olacaktır (Berkes, ts.: 524). Son tahlilde dinin, sosyolojinin imkan dünyası içindeki açıklamasıyla yetinecek olan bu tercihin akademik maliyeti, toplumsal arenadaki güçlü dinsel yaklaşımlar nezdinde kendini ikircikli bir dile ve söyleme hapsetmiş olmasıdır.

Öte yandan İmam Hatip Okullarının süreç içinde sık sık siyasi kamplaşmaların bir örnek manevra aracına dönüştürüldüğü ne kadar vakiyse aynı şekilde İlâhiyat fakültelerinin bu çatışmaların uzağında tutulması da o kadar vakidir. Öyle ki genel İlâhiyatların aydın din adamı yetiştireceğine duyulan özgüven İmam Hatip Okulları söz konusu olduğunda karşılaştırma İlâhiyatlar lehinde bozulmaktadır. Bundan, misyonunu gerçekleştirme konusunda İlâhiyat Fakültelerine duyulan güvenin devam ettiği varsayımını çıkarmak mümkündür.

## Gerçek Roller

Bugün sayılarının artışına paralel olarak ülke içindeki kimi dinsel tartışmaların ve siyasal çekişmelerin önünde yer alan

12 Ankara Üniversitesi bünyesinde ilk olarak kurulan *İlâhiyat Fakültesi* için bkz. Aydın, 2000: 109-116; Ayhan1999: 234-245.

aktörlere İlâhiyatların ne düzeyde entelektüel bir katkı sağladıkları merak konusu olmaya devam etmektedir. Bu nedenle dinsel nitelikli tartışmalarda İlâhiyat fakültelerinin işlevlerini tartışmak ilginç olacaktır. Zaman zaman dinin yeniden yükselişi[13] şeklinde gündeme gelen ve modern Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar hemen her seferinde farklı dışa vurumlarla bir varlık arayışına yönelen dinsel talepler içinde İlâhiyat'ın konumu tartışılmamaktadır. Halbuki söz konusu yapılar daha çok modernlik ve gelenek arasındaki karşılıklı çatışmalar ekseninde meydana çıkmaktadır. Bir yandan eğitim/öğretim faaliyetleri, bir yandan da din hizmetleri adı altında sürdürülen ibadetlere rehberlik ve öncülük etme biçimi aynı anda değerlendirildiğinde, İlâhiyat Fakültelerinin çoğu kez bu ihtiyaçları karşılayamadığı sık sık gündeme getirilmektedir. Ancak onun kuruluşunu meşrulaştıran devletle, varlığını besleyen toplumsal kadronun aynı kurumsal yapıdan beklentileri değerlendirildiğinde, beklenti ve taleplerin sık sık karşı karşıya geldiği görülmektedir. Her iki yaklaşımın da istekleri farklıdır. Belki de tipik bir İlâhiyatçı kendi üzerinden sürdürülen bu stratejilerin bir aktörü olarak sonunda, merkeziyetçi eğilimler içinde uzlaşmayı ancak mümkün kılan bir dinsel tipolojiyi üretmiş olmaktadır. Tarafları dengeleyen bir söylemin gerçek sınırları, artık İlâhiyatçılar tarafından belirlenmeye başlamıştır. Ne var ki tutturulan bu dengenin de İlâhiyat'ın fonksiyonunu ironik bir şekilde sınırladığı görülmektedir.

İslâm'ın yeni yönelimler için elverişli bir "İlâhiyat"ını üretmekle yükümlü olarak gündeme gelen yüksek din eğitimi serüveninin bugüne kadar varlığını ısrarla devam ettiren çelişkili ve çifte doğasının herhangi bir İlâhiyatçının evreni üzerine yansımaması mümkün müdür? İlâhiyat eğitim ve öğretimine ilişkin geleneğin ve ilgili mevzuatın, İlâhiyatçıyı da tanımlama-

13 *Dinin yeniden yükselişi* temasına ilişkin yaklaşımlar için bkz. Jäschke, 1972; Heyd, 1995: 174; Reed, 1995: 143-165.

sı mukadderdir. O halde edilgenlikten etkin olmaya kadar çeşitli tavır bileşenleri içinde ortaya çıkan İlâhiyatçının sosyal resmini ele almak ve rollerini yeniden tartışmak gerekir.

Günümüzde taraf olmaya zorlandığı koşullar dikkate alındığında İlâhiyatçının gerçek rollerinin bir bileşkesine ulaşabilir miyiz? Türkiye'de genelde sosyal bilimlerin dine bakışı içinde yoğunlaşan din yorumunda bir disiplin olarak İlâhiyatın dönüşümünü ve yine İlâhiyatçının bir akademisyen olarak ayrışan konumunu gözlemlemek mümkündür. Tartışılmayan ve zihinsel uyanıklığa alet edilmeyen hiçbir şeyin kalmadığı, bu nedenle de ortalıkta kalıcı ve otorite sahibi bir hakikat kaynağının bulunmadığının yaygın bir kabul gördüğü bir ortamda (Northbourne, 1995) İlâhiyatların fonksiyonlarını gözden geçirmek gerekmektedir[14].

İkili sorumluluk sarmalı etkisini hâlâ sürdürmektedir. İki ayrı alana karşı konulan mesafe iki tarafa karşı da İlâhiyatçıyı geçirimsiz kılmaktadır. O ne devlet aygıtıyla ne de varlığını duygusal bağlamda deruhte eden toplumsal dindarlıkla sıkı bir ilişki kurabilmektedir. Gerçi asıl problemli olan, bu ilişkinin biçimidir. Nitekim İlâhiyat alanıyla sosyal bilim alanının birbirine sık sık yaklaşması hatta kaynaşması karşısında (Mert, 1998: 203) rollerin kullanımı da aynı şekilde birbirine karışmaktadır.

## Çifte Söylem Stratejileri: İktidar ve Toplum

Modernleşme sürecinin gündeme getirdiği bütün tartışmalarda dinsel argümanları ortaya koymak İlâhiyatçıya düşmekte-

14 Burada söz konusu rollerden kendini ayrıştırmayı önceleyerek başaran kimi saflaşmaların varlığı, bu yapıların önemini asla zayıflatmamaktadır. Esasen din/bilim ekseninde bütüncül bir toplum analizini, kutsalla ilişkilendirebilen bir evren içinde gerçekleştiren ancak mevcut pozisyonlar içinde zayıf kalan bu kategori, bütün gücünü mevcut duruma ısrarlı kayıtsızlığından ve tarafsızlığından almaktadır.

dir. Ne var ki İlâhiyatçının sorumluluk üstlenmesi gerektiği durumlarda öne çıkardığı soğuk akademisyenliği, popülist tartışmalara katılması durumunda da toplumu ısrarla karşısına alan dinsel seçkinciliği kendisini sürekli olarak etkisiz kılmaktadır. Belki de bu çelişkinin asıl nedeni, onun fikriyle bilgileri arasındaki uyumsuzluklardan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de dinsel taleplerin tartışmalı geleneği içinde İlâhiyatçı, ürettiği bilginin sorumluluğunu her zaman gözden geçirmek zorundadır.

İhtiyaç duyulduğu her seferinde örtülü ve çifte anlam siyasetlerinden kopuk olmayan bir lafızcılıkla gündeme gelen söylem tercihi, İlâhiyatçının konumunu tartışmaya açmaktadır[15]. Devlete yaklaştığında dinsel yorumlama gücünün imkanı tartışılmakta, topluma yaklaştığı zaman da entelektüel tatminin sağlanılmasında açıkça bir eksiklik yaşamaktadır. Bu gerilimin nihai kriz noktasına ise çifte söylemle ulaşılmaktadır. Söz konusu tipolojiler içinde somutlaşan dini anlayış da modernitenin birbirleriyle tezat oluşturan miraslarını görünür kılan iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'de, modernleşmenin ilk safhalarında gündeme gelen tartışmalar yeni bağlam ve ortamlarda tekrar tekrar gündeme gelmekte, yeni sorular oluşturulmakta, var olan dinsel alışkanlık, tutum ve pratikler sorgulanıp onların değiştirilmesi talep edilmektedir. Nihayet bu dinî anlayış, kendisini toplumsal karşıtlıkların ötesine geçerek konumlandırmaya çalışmakta, ancak bunu yaparken de mevcut olanı başka düzeylerde yeniden üretmektedir (Özcan, 2000: 215). Dinî bilgi ve otoritenin değişen tabiatı (Aktay, 1999: 219-243) İlâhiyatçıyı da özgül bir konuma taşımaktadır.

15 *DİB* tarafından düzenlenen bir toplantı bu türden farklılaşmalara örnek olması açısından önemlidir. Öğretinin saflığını koruma konusundaki kararlılıklarıyla hatırlanan geleneksel ulemanın bütün kusurlarına rağmen öne çıkan vizyonuyla (Kureşi, 1991: 23), günümüzde ortaya çıkan ve neredeyse modernist/gelenekçi saflaşmasına kilitlenmiş İlâhiyatçılık (bkz. DİB, 1991; DİB, 1995) karşılaştırılmaya değer.

Böylece hegemonya mücadelesi içine girmiş değişik kimlik tanımlamaları içinde din kurumu da esaslı bir şekilde dönüşmektedir[16].

## Ağırlıkları Atmak

Öte yandan İlahiyat Fakültelerinin geleceğine ilişkin kaygılar da, sağlıklı bir tartışma zemininde ele alınmamaktadır. Bir başka açıdan ilahiyatların mevcut koşullardaki potansiyeli yadsınırken, başka bir açıdan da ilahiyatlılar kendilerini ortaya koymaya, durumlarını sıkı bir analize tâbi tutmaya bir türlü yanaşmıyorlar. Oysa içinde yaşanılan koşullar, ilahiyat fakültelerini ve ilahiyat bilimini esaslı bir analize tâbi tutmayı zorunlu hâle getirmiştir.

Türk ilahiyatçıları ne yapıyor? Nasıl çalışıyorlar? Nelere ilgi duyuyorlar? Çalışmalarına yön veren özel bir metodolojileri var mıdır? Bilgileri, referans kaynakları, literatüre vukûfiyetleri, gündelik tartışmalardaki hareket kabiliyetleri ne düzeydedir? Dünya bilgisini içselleştirme çabaları, kendi organik bütünlüklerini ne düzeyde etkilemektedir? Varsa bir zayıflamanın gerekçeleri neler olabilir? Türk toplumunun geleneksel inanç yapılarıyla nasıl bir bağa sahiptirler? Yenilikçi, açıkça fark edilen vurgularıyla ortaya çıkan yeni söylem arayışlarına tepkileri nasıl işlemektedir? Bilim ahlakı ve gerçeğe teslimiyet söz konusu olduğunda, mevcut akademik verilerin yansıttığı görüntüleri nasıldır? Tipik bir ilahiyatçının kendini üreten maliyetiyle, toplumsal kıymeti arasındaki oran arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? İlahiyatçıların birbirleriyle olan ilişkilerinin sınırları nerelerde tıkanmaktadır? Bugün, ilahiyat biliminin ve-

16 Bu değişim giderek yaygınlaşan *gerçek İslâm* arayışlarını da şiddetlendirmektedir. Bu arayışın aktörleri İlâhiyat dünyasının içinden çıkmakta ve geleneğe esaslı bir itirazdan çok aslında onu elverişsiz argümanlar eşliğinde tartışmaya önem vermektedirler.

rileriyle gündelik dindarlık tipolojilerinin yaşama alanları arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? İlahiyatçılarımız *"sahiden"* ilahiyatçı mıdırlar?

İçe kapanıklık ve dış dünyayla ilişkilerini neredeyse akademik referans düzeyine hapseden bir geleneğin varlığı, ilahiyat alanında ciddi bir akademik sorgulamanın bugüne kadar gerçekleştirilmemiş olmasını açıklamaya yetmektedir. O hâlde, hem meslek olarak ilahiyatçılığın hem de kurumsal düzeyde bunu besleyen ilahiyat fakültelerinin mevcut yapısının açık bir eleştiriye ve karşılaştırmalı bir değerlendirmeye ihtiyacı var.

Bu bağlamda, içinde yaşanılan koşullar bahane edilerek, dinsel bir perspektifi sonuna kadar geçerli kılacak bir analizin gerekliliği sürekli olarak ihmal edilmektedir. Kapalı mahfillerde dile getirilen içtenlikli eleştiriler, her zaman kendisinden daha düşük kalitedeki verilerle kıyaslanmanın rahatlatıcılığı içinde, ilahiyat formasyonunun verimliliğini her geçen gün daha da zayıflatmaktadır. Öte yandan, günübirlik ilgilere kendini kilitlemiş bir akademik veri ağı içinde ilahiyatçılık da, giderek verimliliğini tüketen bir görünüme sahiptir.

"İlahiyatçılar dökülüyor" şeklinde kolayca dile getirilebilen yargıları insafsızca olabilir; ancak, bu iddialara imkan veren gerekçelere de kulak vermek gerekir. Teoloji ve gündelik siyasetin üstünde kalmayı başaran, kendini bağımsız bir duruştan her zaman uzakta tutan Türk İlahiyatçılığı, aslında daha çok İslâmbilim olarak değerlendirilebilir. İslâmî söylemleri akademik düzeyde inşa etmeyle veya temellendirmeyle sınırlandıran bu üretim, son tahlilde gerçeğin ve hakikatin merkezinde kendini bulmakta; kendini onaylama makamı olarak kabul ettirmektedir. Hatta gerçeğe bihakkın sahip olduğuna ilişkin temel bir vurgu, yeni ve kapsamlı söylemlere karşı esaslı bir tedirginliğin kapılarını açmaktadır. Kuşkuya mahal vermeyen inatçı bir gerçeklik iddiasından beslenen bu söylemin akademiklik beklentisi, bir çalışma alanı olarak kendini var etse de, İslâmbilimsel bir etkinlik, bir karşılaşma ve hesaplaşma talebi

olmaksızın kendini aslâ canlı tutamaz. Ne yazık ki, Türk ilahiyatçılığının baskın profili, söz konusu sorunları ihmal ederek kendine bir yer bulmak zorunda kalmıştır.

"Dinin, şimdiki dünyanın gerçekliği karşısında yutkunmayan bir dili nasıl üretilebilir?" sorusuyla pek fazla içli dışlı olmayan bu birikimin, son tahlilde, devletle toplum arasında stratejisini sık sık değiştirmeye zorlanan bir kanaat önderi konumunda kalması söz konusudur. Aslında bir bilimsel periyodun takipçisi olarak ilahiyatçıların, toplumsalın derin dünyasındaki güvenilirlik boyutlarını da ele almak gerekir. Nihayet 'âlim'in geleneksel statüsü değişmiş, ilahiyatçıların, bu bağlamda 'bilim adamı'yla 'aydın' arasında bir role intibakları kolaylıkla sağlanmıştır. Bağımsız teolojik bir arayıştan ziyade, İslam'ın belli bir yorumunun tarihsel açıdan doğrulanmasına kendini adamış olan ilahiyatçının portresi, bilim adamlığı ya da aydın oluşu açısından paradoksal bir sunuma sahiptir. Bir yanda bilim felsefesinin kendine özgü retoriği içinde şekillenen vurgusu, bir yanda da aydının peşinen hiç bir bağımlılığa prim vermeyen, yalnız duruşu. Artık ilahiyatçının kendini tanımlarken bile hangi menzilde karar kılacağı bir belirsizlikten öteye gitmemektedir.

Bu sorunlarla ciddi bir yüzleşme çabasının yokluğu, gerçekte beklenmedik bir zayıflığın da habercisi olmaktadır. Sonuçta, modern olanın verimlerine teslimiyet gündeme gelmekte; gelenekselin dönüştürülerek şimdiki zamanın entelektüel sermayesine teslim edilmesi de, artık birer ağırlık olarak görülen, uyum zorlukları taşıyan dogmatik verilerin, yeri geldikçe atılmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece, 'ağırlıklardan kurtulma'yı dinsel bir zorunluluk ve sorumluluk olarak kodlayan zihniyet, her türden siyasi, entelektüel ve akademik icbar karşısında tükenmişliğin sendromuyla yüzyüze gelmektedir. Ağırlıklar atıldıkça dünyanın akışına katılmak mümkün olabilmekte; bir başka dünyanın inşasına ise artık ihtiyaç kalmamaktadır.

## Bir Örnek Olay: Tarabya Buluşması

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 15-18 Mayıs 2002 tarihleri arasında İstanbul'da Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı adıyla, geniş katılımlı bir toplantı gerçekleştirildi. Toplantıda ele alınan konular, ortaya çıkan sonuçlar, kamuoyuna yansıma biçimleri, dikkat çekiciydi. Diyanet'in kurumsal düzeyde dinî sorunlara sahip çıkma girişimi olarak değerlendirilebilecek bu toplantının farklı yorumlamalara imkân veren zengin çerçevesine, bu nedenle dikkat kesilmek gerekir.

Türk modernleşme projesinin "din"le, kurumsal düzeyde kurduğu ilişki, öteden beri belli bir mesafeyi koruyarak seyretmektedir. Başlangıçta, Cumhuriyet yönetiminin, kamusal alandaki dinsel nitelikli tartışmalara pek katılmadığı, hatta bunlar karşısında Diyanet'in konumunu tahkim etme gibi bir kaygıya da pek sahip olmadığı açıktır. Rejimin geleceğine ilişkin kaygıların artması, siyasallaşma riski taşıyan konuların üstüne gidilmesi konusunda Devlet aygıtını Diyanet'le daha organik bir bütünlüğe zorlamıştır. Bu bağlamda, 70'li yıllarla birlikte, yoğunlaşmaya başlayan kısa vadeli dinsel tartışmalar, sistem eleştirisini dinsel argümanları yardıma çağırarak gerçekleştirme arzusundaki artış ve dinî toplumun hissedilir varlık talepleri, Diyanet'in anayasal düzeydeki sorumluluklarının giderek daha açık bir şekilde vurgulanmasına neden olmuştur.

Yönetim erki açısından net bir güvenlik arayışının, uluslararası sistemden, yeni dünya düzeni arayışlarından bağımsız bir şekilde seyredebileceğini düşünmek neredeyse imkânsızdır. Bu beklentiler içinde, gündelik hayatın modernleşme sürecinin ürettiği sorunlardan yola çıkılarak yeniden tanzimine ilişkin toplumsal beklenti ve arayışlar, her düzeyden söylem ve kabullerin yeniden canlanarak varlık bulmasına zemin hazırlamıştır. Daha başından beri Türk modernleşmesinin, dinle ilişkisi söz konusu olduğunda ortaya koyamadığı sıcaklık, muhalif dinî söylemlerin kaygı verici bir cereyana dönüşmesine her

zaman imkân vermiştir. Yanı sıra dinsel hayatın sosyal resimleri devlet tarafından uzunca bir süre soğukkanlı bir şekilde ele alınamamıştır. Bu kayıtsızlık, bir yandan 'sıradan' ve 'aykırı' dinsel örgütlenme ve taleplerin önünü açarken, bir yandan da dinî otoritenin el değiştiren varlığı, devletin din konusundaki meşruiyetçi statüsünü tartışmaya açmıştır. Bunu besleyen gelişmelere paralel olarak, sık hatırlanan 28 Şubat sürecinde de dinî hayatın değişik boyutları, açık bir blokaj ve sıkıştırma altında, kendi duruşlarıyla ve varlık dilleriyle sıkı bir hesaplaşmaya yönlendirilmiştir. Bu gidişattan Diyanet'in de kendi payına düşen sorumlulukları alması beklenmekteydi.

Çok kere sivil inisiyatifin dünyasında filizlenen tartışmaların verimlilik ve etkileme gücü, anlaşılır geleneksel tutumlardan kaynaklanan gerekçelerle, sürekli olarak kendi doğal mecrasını terk etmek zorunda bırakılmıştır. Bu nedenle, din konulu arayışların da, sonunda devlet merkezli bir arayışın içinde yerini alması, Türkiye için pek şaşırtıcı olmamalıdır. Dinin devletle organik ortaklığının tarihselliği, modern Cumhuriyet'in kazanımları içinde de pek ciddi bir değişikliğe uğramamıştır. Verili dinin devletle anlaşılır ortaklığı, devlet-toplum bütünlüğünün kıymetine dikkat etme konusunda çok kere belirleyici olmuştur.

Esasen, Diyanet'in, toplumun dinsel sorunlarına sahip çıkmasının bir göstergesi olarak da anlaşılabilecek bu toplantısı, Din İşleri Yüksek Kurulu üyeleriyle İlahiyat Fakültelerine mensup akademisyenleri ortak bir kriz kataloğu üzerinde düşünmeye zorlaması açısından son derece önemli bir gelişmedir. Hatta bunun, bir yönüyle de, toplumsal yapı içinde ortada gezinen pek çok soru ve kaygıyı dağıtmaya yönelik, stratejik bir adım olduğu düşünülebilir. Anlaşıldığı kadarıyla, Diyanet, bir ön araştırmayla, toplumsalın dinsel taleplerini, aktüel dinî sorunlarını toparlamaya çalışmış; bu konularda ortalıkta gezinen ve uzun vadede birlik ve beraberliği parçalama hissi uyandırabileceği açık kimi fikir ve doktrin akışlarını kontrol altına

almayı hedeflemiştir. İstişare toplantısının temel amacı, dağılan dinsel havayı ve bundan doğan parçalanmayı kapsamlı bir şekilde gözlem altına almak ve kendi rolünü resmî dikkate alan bir duyarlılıkla, bu zemini analiz etmektir. Medya aracılığıyla yoğun bir şekilde dillenen farklı dinsel kabuller, dinî cemaatler arasında varlığını koruyan rekabet ortamı, giderek daha derin kopuşların kapısını aralayan iletişim zayıflığı, millî birlik ve bütünlüğün olmazsa olmaz temel parçasını oluşturan dinin konumunu belirsizliklere sürüklemiştir. Batılılaşma süreci ve kendine özgü modernleşme deneyiminin ortaya çıkardığı yeni bölünmeler, yöneticilerin çok kere dinsel erki zayıflatan siyaset tercihleri, kamusal hayatta kendine ayrıcalıklı bir yer edinme şansına her zaman sahip olabilen retorik tartışmaları, dinin toplumsal belirleyicilik özelliğinin giderek zayıflatılması gibi hususlar hemen ilk elden problemler arasında yer almaktadır. Ulemanın, rol ve statü farklılaşmalarının yarattığı belirsizlik içinde kaybolan imajı, bilginin kontrol ve üretim katmanlarının çoğalması, söz ve zihin patlamasının ürettiği kargaşaya dahil olan siyasi talepler, giderek dinî hayatın sınırlarını da verimsiz bir düzeye dönüştürmüştür. Dinin öngörülen konumunda ortaya çıkan değişim, sosyal sistemin korunması açısından bakıldığında her şeyden önce onu biçimlendirme arzusunda olan devletin derin kaygılarını da kamçılamaktadır. *Türk Müslümanlığı, Türk dini, resmî İslam, heterodoksiyle buluşma* gibi değişik varyantlarıyla gündeme gelen bu arayışların biçimlendirdiği karmaşık desenler, Diyanet'in daha temelli ve ısrarlı politik inhisarıyla kontrol altına alınmak istenmiştir. Belki de Diyanet, söz konusu sorunların kökenlerini ortaya çıkarma ve gerekli önlemleri alma konusunda sahip olduğu enerjiyi ilk kez devreye sokmaya çalışmıştır.

'Güncel Dinî Meseleler Toplantısı', bir istişare düzeyinde tutulmuş; böylelikle de, bunun içerdiği bir paylaşıma ve görüş alış verişine imkân sağlanmıştır. Toplantı öncesinde katılımcılara duyurulan çalışma planının da yansıttığı gibi, organizas-

yonun öncüleri, bu buluşma aracılığıyla, toplumun dinî sorunlarını masaya yatırma arzusunu teyit etmişlerdir. Bu bağlamda, "dinî metinlerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında gelenekçi ve modernist yaklaşımlar ve toplumsal yansımaları", "çağdaş dünyada kadın problemleri ile ilgili dinî tartışmalar", "hac ibadeti ile ilgili tartışmalar", "ibadetler ile ilgili güncel tartışmalar" başlıkları altında dört ayrı oturum gerçekleştirilmiştir. Spesifik konuların yarattığı tartışmalar bir yana bırakılırsa, temel konunun, dinî metinlerin doğru anlaşılıp yorumlanmasında düğümlendiği açıktır. Çünkü bu durum, nihayetinde bir metodoloji sorunudur ve Diyanet, Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılmasına ilişkin olarak taşıdığı temel kaygısını, bu toplantıların merkezine yerleştirmiştir. Böylece, problematiğin kökeninde, anlama ve yorumlamaya ilişkin metodolojik sorunların yattığına zımnen dikkat çekilmiştir. Gerçekte, Diyanet'in altını çizdiği ve üzerinde tartışılmasını istediği konular, profesyonel bir emeğin tasarrufudur. Projeyi çerçevelendiren irade, hem metodolojik hem de pratik gerilimlerin farkındadır ve bu sorunları açığa çıkaracak, anlayacak ve tartışacak bir müzakere ortamı için elinden geleni yapmıştır.

## İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma

Ne var ki, ortaya atılan bu sorunların mevcut akademik zihniyetle ele alınmasını düşünmek, bunların hâlihazırdaki muktesebat içinde tartışılmasını beklemek, çok fazla iyimser olmayı gerektirir. Katılımcılar kendilerini ortaya koymuş; akademik alanlarına olan ilgilerini, Müslüman toplumun ortak problematiği ekseninde yeniden üretmek zorunda kalmışlardır. Din İşleri Yüksek Kurulu'ndan ve İlahiyat Fakültelerinden katılan üyelerin, toplantıların en sıcak ânlarında bile birbirlerini doğru anlama konusunda derin sıkıntıları olduğu açıktı. Bilme, bilgilenme, dert edinme, tartışma ve ortak bir karara varma gibi hususlarda hemen her kertede karşımıza çıkan geleneksel

tekdüzeliliğin ve gelişigüzelliğin, bizim fiilî durumumuzda da bir yansıma bulduğunu belirtmek gerekir. Derinlemesine ele alınması gereken pek çok konuda, pragmatizmden beslenen zihinsel yaklaşımların, nasıl da kolayca, hazirûnu etkisi altına alabildiğini gözlemlemek hiç de zor değildi. Mevcut problemleri, örneğin, fıkhi tartışmaları "bilimsel yöntem"le ele alma çabasının kendi içinde taşıdığı paradoksal durumlar, çok kereler rahatlıkla göz ardı edilebilmiş; din, bilim, felsefe, modernlik, laiklik gibi konuların alelâdeliğe teslim edilme şansı hep yüksek olabilmiştir. Bu nedenle, mevcut birikimin, ilahiyatçıların birbirini anlama ve kavrama konusunda olduğu kadar, genel tartışmalara dahil olma konusunda da açık bir zayıflık taşıdığını, hatta birbirinden kopuk bir şekilde seyrettiğini ifade etmek gerekir. Aslında, Diyanet'in bu girişimi, pek çok açıdan olumlu sayılabilecek bir girişimdir. En azından, Türkiye'nin dinî birikimi, dinî bilgi kodları, paradigmatik tartışmalara vukûfiyet, sosyal nitelikli dinsel taleplerin okunması, Diyanet'in reel-politik konumu gibi konularda esaslı bir analize imkân vermiştir.

Çağdaş İslami yaklaşımları hazır bir öfkeyle yaklaşan akademik zihniyet kadar, geleneksel birikimi sürekli aşağılamayı meslek edinmiş akademik zihniyet de bu ülkenin dinî bilançosunun bir gerçeğidir. Garip olan, bu yaklaşımların ikisini birden akademik sayan bir buluşmanın, nasıl olup da bugüne kadar hiç sorgulanmadan, üstelik onca teolojik birikimin kıyısında kendine bir iktidar alanı bulabildiğidir. Açıkçası, İlahiyat birikimimizin gözden geçirilmesi için bu toplantı iyi bir başlangıç sayılabilir. Sağlıklı her analiz denemesi, çoğunlukla böylesi bir kuşatmanın kontrolü altında tezini yutkunmaya mahkum olmuştur. Gerçi, sıkı bir konuşma pratiği gerçekleşmiştir ama, bunun politik manevra kabiliyetlerini alt üst eden entelektüel bir uğraşa dönüştüğünü düşünmek her zaman mümkün değildir. Örneğin, modernliğin yarattığı fiilî durum içinde kendisine bir yük olarak bakılan kimi dinsel argümanları farklı mülahazalarla reddetme noktasına gelmek söz konusudur. Öte yan-

dan, dinin retorik kaybı da had safhadadır. Bugünün dindarlığını resmetme çabası, neredeyse fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Modern dünyada dinsel argümanların, kendini yenileme ve hayat bulma çabasının Türkiye'deki izdüşümü hâlâ hayal kırıcıdır. Gerçi Diyanet, bu durumun bir yandan keşfini öncelerken bir yandan da bütün bu sorunların giderilmesi için bir çerçeveye ihtiyacı olduğunu sürekli vurgulamıştır ama, çok iyi biliniyor ki, genel olarak Türkiye örneğinde, başından beri bugüne yön veren değerlerin analizi gecikmiş, dinin dünyaya bakışı neredeyse göz ardı edilmiştir. Şimdi, mevcut bir tıkanıklığın giderilmesine ilişkin arayışlar kendini göstermektedir. Aslında bu faaliyete sinen ruh hâlini gözardı etmemek gerekir. Dine yaşadığımız hayat içinde uygun bir yer bulma konusunda açıkça netameli sayılabilecek yaklaşımları aşmak ve sağlıklı çözümlemelere bir meşruiyet kazandırmak söz konusudur.

İlerde, 'Tarabya buluşması' olarak da anılabilecek olan bu toplantıda ortaya çıkan asıl görünüm, istişareyi gerçekleştirenlerin, modern gündelik hayatın işleyişine ilişkin doneleri sürekli ihmal etmeleridir. Gerçek hayatın dinsel bir gözlemine ihtiyaç kaybolmuş değildir. Bunu genelleştirmek yersizdir ancak gelenek ve modernlik konusunda bile aşırı hassas bir vurgunun kapanış bildirgesine yansıması şaşırtıcıdır. Oysa geleneğin de modernliğin de kendi imkân dünyasından söz edilebilir ve anlamaya dayalı gücümüz hangi epistemolojik dünyaya ait olduğumuzla yakından ilişkilidir. Epistemolojiye ve paradigma dönüşümünün gerçek yansımalarına kapalı bir ilahiyatçılık formasyonunun, istişareyle şimdilik neleri halledebileceğini kestirebilmek her hâlde güç olmalıdır. Öte yandan, din dünyasının yeni aktörlerinde sosyal bilimlerin kurucu jargonuna teslim olmuş bir retoriğe sık sık tanık olunmaktadır. Kendi doğalarına ilişkin bir söylemsel analizi din dünyasının gerçekliğine transfer etme girişimi, her zaman, olumlu çözümlemelere fırsat vermeyebilir. Nitekim, dini kurumsal ve sosyal bilimsel bir alan olarak algılayan bir yaklaşım, bilim felsefesinden de

kendini uzak tutunca, ortaya çıkan resimler üzerinde pekala oynanabilmekte, hatta istenilen sonuçları elde etmeye yönelik düzenlemeler her zaman yapılabilmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, sorunları önceden gözlemleme, kestirme ve önlem alma yerine, onları, kamuoyuna mal olduğu biçimiyle karşılayarak ele alma çabası, geleneksel fetva mekanizmasının işleyişini hatırlatmaktadır. Böylece, gündelik hayatın türlü manipülasyonları içinde dinsellikten sıyrılma imkânı bulabilen pek çok konu, tekrar eski hâline, kontrol edilebilir boyutlara çekilmektedir. Hayatın seküler bir tasavvurla düzenlenişinin yarattığı parçalanma içinde dinin sınırlarında ortaya çıkan geri çekilmeler, ister istemez dinsel yaklaşımların da yeni bir sunumunu zorunlu kılmıştır. İlahi olanla beşerî olan arasındaki ayırıma aşırı bir vurgu yapılmasının arkasındaki temel saik, belki de bu ayrışmaların zorunlu bir sonucudur. Ayrıca dinsel birikimin yeni sorular karşısında tatminkar bir cevaplama stili üretemeyişinden duyulan tereddütler de dinî dünyanın zihinsel haritasının altüst olmasını hızlandırmaktadır.

Bu ve benzeri sorunlu koşullar altında, acaba Diyanet, mevcut birikimini nasıl kanalize edebilir ve ilahiyat dünyasından elde edebileceği katkıyı ciddi bir verime nasıl dönüştürebilirdi? Belki de asıl sorun, bu katkının niteliği üzerinde düğümlenmektedir. Diyanet, bu toplantı aracılığıyla toplumdaki dinî sorunların üstesinden gelebileceğine ilişkin bir yargıyı güçlendirme imkânı bulmuş; ilahiyatçılar, Diyanet'in fiilen yaşadığı gerilimi birinci elden öğrenme imkânı bulabilmişlerdir. Türkiye'nin dinî birikiminin desteğine sahip olduğu izlenimi veren Diyanet, kamu oyu önünde gerçekleşen tartışmaların yaratabileceği parçalı havayı, yeni bir yetkiyle donanmış olarak dağıtmak istemiştir. Öte yandan, ilahiyatçılar da, öteden beri karşı durduklarını varsaydıkları farklı söylem ve analizlerden haberdar olma imkânı bulabilmişlerdir. Ayrıca, toplantıyı sahiplenerek bu girişimin tamamen kendi vurgularının üzerine inşa

edildiğini sürekli olarak deklare edenler ya da toplantıyı bir tahrip şûrâsı olarak yansıtanlar, müzakereyi deruhte eden derin muhayyileyi doğru okuyamamanın ürünü olarak değerlendirilebilir.

Aslında esaslı bir müzakerenin belki toplumun gerçek dünyasını keşfetme üzerine inşa edilebileceği, böylece, bu müzakere sayesinde anlaşılmış olmalıdır. Ancak, toplumsalın kıymeti üzerine kurulacak bir söylemin, yeni ve anlaşılması emek isteyen problemleri nasıl göğüsleyeceği konusunun, sadece Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uhdesine bırakılamayacak kadar önem arz ettiğini artık İlahiyatçılar da itiraf etmek durumundadırlar. Bu toplantıların devamlılığı, yeterli bir anlayışın ortaya çıkışını güçlendirebilecek imkânları her zaman yaratabilecek tahayyüle sahip olacaktır.

Sonuç olarak İlâhiyatçının, İlâhiyat ve onun bilgisini toplumsal zemine aktarmayı üstlenen görünümüne Türkiye örneğindeki rolleri içinde odaklanıldığında, onun hem devlet hem de toplum nezdindeki itibarlı konumunu ancak her iki yapı arasındaki dengeyi sürekli gözeterek koruyabildiği görülecektir. Bu kararlılığın yeni yüzyıl içinde ortaya çıkabilecek sorunları giderme konusunda ne denli yeterli olacağını ise mevcut gelenek içinde tahmin edebilmek şimdilik mümkün değildir.

# Sonuç

Bu çalışmada birbirinden bağımsız geleneksel ve dinsel kategorilerin modernleşme sürecindeki serüvenleri, Sünni, Alevi ve İlahiyatçı tipolojisi bağlamında ele alınmıştır. Dinsel itibarın Sünniler, Aleviler ve kuramsal teolojinin popüler temsilcileri arasında yer alan İlahiyatçılar nezdindeki yaygın formları ve bu oluşumlardaki modernleşme vurgusu, söz konusu yapıların süreç içindeki farklılaşmalarını dikkate alan bir çerçeve içinde gözden geçirilmektedir.

Sünnilik, Kürt dinselliği içinde somutlaşan göstergelere, özellikle de *şeyh, seyyid* ve *molla* kategorilerine odaklanılarak ele alınmış ve söz konusu tipolojilerin araçsallaşan rolleri modernleşme sürecindeki eğilimlere paralel olarak incelenmiştir. Yaygın Kürt dinselliğinin, yerel özellikleri tasavvufi örgütlenmelerle bütünleştiren organizasyonu bölgenin yapısını anla-

mak açısından hâlâ elverişlidir. Gerçekten de kendine özgü bir yapılanmaya sahip olan Kürt dinselliği, Sünni eğilimine ek olarak ürettiği hiyerarşik örgütlenme modeliyle de dikkat çekici bir özelliğe sahip olmuştur. Kürtlerin geleneksel dinî seçkinleri hem tarikat hem de yerel ağalık sistemiyle ilişkilendirilebilecek bir görüntüye sahiptir. Ne var ki bu yapı, modernleşme süreciyle birlikte ciddi oranda hasara uğramıştır. Aslında bir yok oluştan çok bir dönüşüm olarak da algılanabilecek bu gelişme içinde şeyh, seyyid ve mollanın prestiji yeniden ihya edilmek istenmektedir. Ancak bu inşanın, söz konusu tipolojilerin geleneksel işlevlerini bugün de aynı düzeyde sürdürebildiğini iddia etmek mümkün değildir. Geleneksel rollerin seküleşmesinden söz etmek belki daha çok mümkündür.

Alevilerin modernleşme sürecine katılımları ise daha dramatiktir. Şifahi bir kültürün korunup geliştirilmesine ilişkin beklentiler, bugün Alevilerin başta gelen tartışma konuları arasında yer almaktadır. Gizemli tarihleri ve gevşek organizasyonlarıyla Aleviler, daha çok modern Cumhuriyet'in imkanlarıyla kendilerini tanımlamışlardır. Her kültürel kazanım sonuçta Aleviliğin kurumsal ve kültürel yapısını ciddi bir gerilimin içine çekmiştir. Gerçekten de modernleşme süreci sadece Kürt dinselliğini değil Aleviliği de yeniden tanımlamıştır. Ancak bu değişimin Alevilerdeki yansımaları daha derindir. Modern yaşama tarzının beraberinde getirdiği akılcılık, kentleşme ve bireysellik gibi nitelikler, kapalı ve kendine özgü bir yaşama desenini içselleştirmiş durumdaki Alevileri parçalamıştır. Bu şok *Alevilik*le *Alevi*lerin entelektüel bağını açıkça sarsmıştır. Bu bağlamda örneğin *dedelik* gibi Alevi dünyasının merkezini oluşturan önderlik tipolojileri de karizmatik düzeyde bir aşınmaya uğramıştır. Modernleşme sürecinde Alevilerin hangi Aleviliği gündeme getireceklerine ilişkin kaygıların çeşitliliği, çok bilinen Sünni-Alevi gerginlikleri nedeniyle sürekli olarak göz ardı edilmektedir. Bu gerginlikler Alevilerin kendi toplumsal yapılarına ilişkin esaslı sorgulamalarının önündeki en

önemli engel olarak görülmektedir. Bir düşman tasarımının varlığı, grup içi direnci düşman aleyhine bir içe kapanmaya dönüştürmektedir.

Bu süreç içinde, konumu belirsizlik taşıyan bir diğer yapı da İlahiyatçılardır. İlahiyatçı, modern Türkiye'nin sünni refleksleriyle seküler taleplerinin buluşma noktası olarak değerlendirilebilir. Devletin zımnen Sünniliği geleneksel bir yaşama pratiği olarak konumlandıran siyaseti, ilahiyatçıyı da modernleşme politikalarıyla uyumlu bir bilgi aracı olarak pekiştirmeyi gerektirmiştir. İlahiyatçının modern vizyonu bu anlamda çifte bir anlam siyasetiyle buluşmaktadır. İlahiyat alanının İlahiyatçı üzerinde geliştirilen söylemi, devlet ve toplum arasındaki organik ilişkileri sağlama almada her zaman bir sorun yaratmaktadır. Bu durum devletin sekülerleştirici stratejilerinde var olan bir uyumsuzluğu zaman zaman hatırlatan tercihlerle iyice belirginleşme imkanı bulmaktadır.

Bütün bu öğeler bir ötekileştirme siyasetinin parçası olarak kodlanmaya her zaman uygun bir konumdadırlar. Genel ve popüler söylemin içinde yer almayan çıkış ve tercihleriyle geleneksel yapılar, farklı bir öteki olarak her zaman bir olumsuzlamanın hedefi olabilmektedirler. Toplumsal direniç noktalarını besleyen genel tezlerden bağımsızlık talebi, geleneksel yapıları ucube kılmaktadır. Bu süreç içinde ya modernlikle uzlaşmak ya da onu, tarihselliğin bir verisi olarak yeniden okumak gerekmektedir. Aslında değişimin yarattığı mevcut gerilimleri doğru anlamak konusunda ne Sünni ve Alevilerin ne de İlahiyatçıların ortak şansları bulunmamaktadır. Bu da onları başta önderlik tipolojileri olmak üzere birbirlerinden bağımsız arayışlar içinde, reel-politik bir davranışa mahkum kılmaktadır.

# Kaynakça


ABAZA, Mona; STAUTH, Georg (1996). "Batılı Akıl, Oryantalizm, İslâmcı Fundamentalizm: Bir Eleştiri", Çev. Abdullah Topçuoğlu, *Tezkire*, Sayı: 9-10 (Bahar), s. 89-116

ADAK, Abdurrahman (1998). *Güney-Doğu Anadolu Bölgesinde Seyyidler ve Halk Üzerindeki Etkileri*, Yayınlanmamış Lisans Tezi, Ankara: İlahiyat Fakültesi

AHMED, Ekber S. (1995). *İslâm ve Antropoloji*, Çev. Bedri Gencer, İstanbul: İnsan

AKKAYA, Çiğdem; AYDIN, Hayrettin (2000). "Türkiye'nin Etnik Dini Mozaiğinin Bir Parçası Olarak Aleviler", *I. Alevi-Bektaşi Sempozyumu* Bonn: Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü, s. 169-178

AKŞİT, Bahattin (1985). *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*, Ankara: Turhan

AKŞİT, Bahattin (1993). "Türkiye'de İslâmi Eğitim: Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet'te İmam Hatip Okulları", *Çağdaş Türkiye'de İslâm* -

*Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet-*, Ed. Richard Tapper, Çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sarmal, s. 99-131

AKTAY, Yasin (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, İstanbul: İletişim

"ALEVİLİK BİLDİRGESİ" (1990). *Cumhuriyet*, 15 Mayıs, s. 13

ALGAR, Hamid (1997a), "Halid el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. XV, s. 283-285

ALGAR, Hamid (1997b), "Nakşibendi Tarikatının Tarihine Kısa Bir Bakış", Çev. Kadir Özköse, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 45 (Mart-Nisan), s. 123-146

ALPAY, Şahin (1993). "David Shankland ile Söyleşi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 24 (Güz), s. 85-89

ANDERSON, Benedict (1993). *Hayali Cemaatler*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis

ATAY, Hüseyin (1983). *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergâh

AYATA, Ayşe Güneş (1997). "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik Kimlik -Alevîler ve Soydaşları Örneği-", Çev. Ayşegül Baydar Aydıngün, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam, s. 197-205

AYDIN, Ferit (1996). *Tarikatta Râbıta ve Nakşibendilik*, İstanbul: Ekin

AYDIN, Muhammet Şevki (2000). *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, Kayseri: İlâhiyat Bilimleri Araştırma Vakfı

AYDIN, Suavi : (1994), "İki Belgenin Işığında Tanzimat Döneminde Uzak Diyarlar İmajının Dönüşümü", *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan*, Haz. N. Serpil Altuntek, Suavi Aydın, İsmail H. Demirdöven, Ankara: Kültür Bakanlığı, s. 75-98

AYHAN, Halis (1999). *Türkiye'de Din Eğitimi (1920-1998)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı

BALTACI, Cahit (1981). "Osmanlılar Döneminde Nakîbü'l-Eşraf Defterleri", *Milli Türkoloji Kongresi*, Yayınlanmamış Bildiri Metni (23 Ekim), İstanbul

BAUDRİLLARD, Jean (1995). *Kötülüğün Şeffaflığı -Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme-*, Çev. Emel Abora, Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı

BAUMAN, Zygmunt (1998). *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı

BERGER, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan

BERKES, Niyazi (1997). *Teokrasi ve Laiklik*, 2.b., İstanbul: Adam

BERKES, Niyazi (ts). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı

BEŞİKÇİ, İsmail (1992). *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, 3.b., Ankara: Yurt

BİNARK, Mutlu (1998). "Oryantalist Söylem ve Japonya", *Kültür ve İletişim*, Sayı: 1 (Kış), s. 65-89

BİNDER, Leonard (1996). *Liberal Islâm*, Çev. Yusuf Kaplan, Kayseri: Rey

BLACK, C. E. (1989). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, Çev. M. Fatih Gümüş, 2.b., Ankara: Verso

BOİS, Thomas (1996). "Kürtlerde Toplumsal Yaşam", Çev. Kamuran Eıratlı, *Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: Doz, s. 161-205

BOZARSLAN, Mehmet Emin (1964). *İslâmiyet Açısından Şeyhlik-Ağalık*, Ankara: Toplum

BOZKURT, Fuat (1999). "Alevîliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 104-114

BOZKURT, Fuat (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, İstanbul: Doğan

BRUINESSEN, Martin Van (1994). "Kürt Toplumu, Etnisite, Ulusçuluk ve Mülteci Sorunları", *Kürtler –Güncel Bir Araştırma*, Ed. Kreyenbroek-Sperl, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları, s. 38-72

BRUINESSEN, Martin Van (1995). *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. Nevzat Kıraç, Bülent Peker ve diğ., 3.b., İstanbul: İletişim

BRUINESSEN, Martin Van (ty). *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Çev. Remziye Arslan, Ankara: Öz-ge

BRUİNESSEN, Martin Van (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevîlik - Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri-*, Çev. Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim

CLARKE, Gloria Lucille (1998). *Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

CUİNET, Vital (1892). *La Turquie d'Asie Geographie Administratire*, Paris: Ernest Leroux Editeur

ÇAMUROĞLU, Reha (1999). "Türkiye'de Alevî Uyanışı", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 96-103

ÇAMUROĞLU, Reha (2000). *Değişen Koşullarda Alevîlik*, 3. b., İstanbul: Doğan

DİB (1991). *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Sempozyumu (8-10 Nisan 1988)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

DİB (1995). *Kur'an-ı Kerim Tefsiri İstişârî Toplantı Notları (11-12 Haziran1994)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

DUMONT, Paul (1997). "Günümüz Türkiye'sinde Alevîliğe Bakış", *Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme -Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevîlik-*, Çev. İlhan Cem Erseven, İstanbul: Ant, s. 141-161

EISENSTADT, S. N. (1999). "Kemalist Yönetim ve Modernleşme: Bazı Karşılaştırmalı ve Analitik Görüşler", *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, Ed. Jacop M. Landau, Çev. Meral Alakuş, İstanbul: İletişim, s. 19-37

ENGİN, İsmail (1999). "Alevîlerin Kendi Görüntüsünü Algılayışı ve Alevî İmajına Yönelik Bakış Açıları", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 275-317

ERMAN, Tahire (1998). "Farklılaşan Kırsal Kökenli Cemaat, Değişen Gecekondu: Bir Etnografik Araştırmanın Gösterdikleri", *Sosyoloji Araştırmaları*, Sayı: 1-2 (Güz), s. 44-59

ERSOY, Mehmet Akif (1999). "Alevî Kimliğinin Gelişmesine ve Alevî İlişkisine Psikoanalitik Bakış", *Doğu-Batı*, Sayı: 8 (Ağustos-Eylül-Ekim), s. 89-104

EVLİYA ÇELEBİ (1993). *Seyahatname*, İstanbul: Üçdal

EEROZE, Muhammed R. (1995). "Laiklikte Aşırılık ve Ilımlılık", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 23-40

FORMENT, Carlos A. (1999). "Periferi Halkları ve Anlatısal Kimlikler: Geç Modernite Üzerine Arendçi Düşünceler", *Demokrasi ve Farklılık –Siyasal düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması-*, Haz. Seyla Benhabib, Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, s. 445-467

FOUCAULT, Michel (1987). *Söylemin Düzeni*, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi

GELLNER, Ernest (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. B. Ersanlı Behar, G. Göksü Özdoğan, İstanbul: İnsan

GÖKALP, Altan (2000). "Geçiş Sürecinde Alevilik", *I. Alevi-Bektaşi Sempozyumu*, Bonn: Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü, s. 89-94

GÖKALP, Ziya (1992), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Şevket Baysanoğlu, İstanbul: Sosyal

GÜNDÜZ, İrfan (1989). *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, 3.b., İstanbul: Seha

HALG, T. W. (1998). "Seyyid", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, c. X, s. 543

HEYD, Uriel (1995). "Modern Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Dirilişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 165-183

JÄSCKE, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, Çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Bilgi

JEANNIERE, Abel (1993). "Modernite Nedir?", Çev. Nilgün Tutal-Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ankara: Vadi, s. 15-25

KAFTANCIOĞLU, Ümit (1972). *Hakkullah*, İstanbul: Milliyet

KARPAT, Kemal (1996). *Türk Demokrasi Tarihi -Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temelleri-*, 2.b., İstanbul: Afa

KAŞGARLI, Mehlika Aktok (1986). "Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Tarihi İnanç Yapısı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 40 (Şubat), s. 39-75

KAYA, Ayhan (1999). "Türk Diyasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok-Kült-ürlülük' İdeolojisi: Berlin Türkleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 82 (Güz), s. 23-57

KEHL-BODROGİ, Krisztina (1991). "Alevilik Üzerine", *Cem*, Sayı: 6 (Kasım), s. 21-24

KEHL-BODROGİ, Krisztina (1993). "Türkiye'de Alevîlik -Dini Bir Cemaatin Oluşumu ve Şimdiki Konumuna Dair-", Çev. Filiz Ang, *Nefes*, Sayı: 2 (Aralık), s. 39-42

KEHL-BODROGİ, Krisztina (1996). "Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik", Çev. Tanıl Bora, *Birikim*, Sayı: 88 (Ağustos), s. 52-63

KELEŞ, Ruşen; ÜNSAL, Artun (1982). *Kent ve Siyasal Şiddet*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi

KEYMAN, E. Fuat (1996). "Farklılığa Direnmek: Uluslararası İlişkiler Kuramında "Öteki" Sorunu", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, İstanbul: İletişim, s. 71-106

KİRİŞÇİ, Kemal; WINROW, Gareth M. (1997). *Kürt Sorunu*, Çev. Ahmet Fethi, 2.b., İstanbul: Tarih Vakfı Yurt

KUREŞİ, İştiyak Hüseyin (1991). "İslâm Toplumunda Ulemânın Konumu", *Modern Çağda Ulema*, Çev. Nuray Tunalı, İstanbul: İz, s. 1-28

KUTLU, Sönmez (2001). "Alevilik ve Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi", *İslâmiyat*, c. IV, Sayı: 1 (Ocak-Mart), s. 21-40

LARRAİN, Jorge (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal

MAHÇUPYAN, Etyen (1999). "TÜSES Araştırmasında Aleviler", *Radikal*, 13 Nisan

MARDİN, Şerif (1992). *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme - Bediüzzaman Said Nursi Olayı-*, Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim

MARDİN, Şerif (1993). "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, Ed. Richard Tapper, Çev. Özden Arıkan, İstanbul: Sarmal, s. 71-98

McDOWALL, David (1994). "Kürt Sorunu: Tarihsel Bir Bakış", *Kürtler*, Ed. Kreyenbroek-Sperl, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Cep Kitapları, s. 14-37

MÉLİKOFF, İrène (1998). *Hacı Bektaş -Efsaneden Gerçeğe-*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet

MÉLİKOFF, İrène (1999). "Bektaşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sorunları", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 3-19

MENDRAS, Henri (1975). *Eléments de sociologie*, Paris: Armand Colin

MENSCHİNG, Gustav (1994). *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri

MERT, Nuray (1998). "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Dine Bakışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis

MINORSKY, V. (1986). "Kürtler", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, c. VI, s. 1089-1174

MORLEY, David; ROBİNS, Kevin (1997). *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar*, Çev. Emrehan Zeybekoğlu, İstanbul: Ayrıntı

MUTMAN, Mahmut (1996). "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı Islâm", *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu, İstanbul: İletişim, s. 25-70

NİKİTİN, Bazil (1994). *Kürtler -Sosyolojik ve Tarihi İnceleme-*, Çev. Hüseyin Demirhan, Cemal Süreya, 4.b., İstanbul: Deng

NORTHBOURNE, Lord (1995). *Modern Dünyada Din*, Çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul: İnsan

OCAK, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, 2.b., İstanbul: İletişim

OCAK, Ahmet Yaşar (1999). "Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 385-411

OLSSON, Tord (1999). "Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga,

Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 260-275
ONARLI, İsmail (1998). "Alevî Araştırmaları Üstüne", *Şahkulu Sultan*, Sayı: 1 (Güz), s. 31-58
ONAT, Hasan (1998). "Değişim Sürecinde Alevîlik", *Köprü*, Sayı: 62 (Bahar), s. 82-87
ONG, Walter J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür -Sözün Teknolojileşmesi-*, Çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul: Metis
ÖZCAN, A. Esra (2000). "Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslâm", *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, Ed. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis, s. 195-215
PARLA, Jale (1985). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul: İletişim
POULTON, Huph (1999). *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilâl -Türk Ulusçuluğu ve Türkiye Cumhuriyeti-*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal
REED, Howard (1995). "Laik Türkiye'de İslâm'ın Yükselişi", *Türkiye'de İslâm ve Laiklik*, Çev. ve Der. Davut Dursun, İstanbul: İnsan, s. 143-164
SAİD, Edward (1982). *Oryantalizm*, Çev. Nezih Uzel, İstanbul: Pınar
SAKAOĞLU, Necdet (1993). *Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tarihi*, 2.b., İstanbul: İletişim
SARIKAYA, Yaşar (1997). *Medreseler ve Modernleşme*, İstanbul: İz
SAYIN, Zeynep B. (1997). "Filoloji ve İslâm: Yeni Bir Kültürel Okumaya Doğru", *Birikim*, Sayı: 95 (Mart), s. 31-36
SCHÜLER, Harald (1999). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi -Particilik, Hemşehrilik, Alevilik-* Çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim
SCHÜLER, Harald (2001). "Aleviler ve Sosyal Demokratların İttifak Arayışı: Dilsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü", Çev. Nihat Ülner, *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul: İletişim, s. 133-183
SHANKLAND, David (1997). "Anadolu Kırsalında Alevîlik ve Sünnîlik", Çev. Sinan Olgun, Zeynep Yedigün, *Gazi Üni-*

versitesi *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 4 (Ağustos), s. 23-32

SHANKLAND, David (1999a). "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevî Hareketinde Etnografyanın Yeri", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 20-31

SHANKLAND, David (1999b). "Günümüz Türkiyesi Alevîlerinde Dede ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 319-334

SOYYER, Yılmaz (1996). *Sosyolojik Açıdan Alevî Bektaşî Geleneği*, İstanbul: Seyran

SÖZEN, Edibe (1995). "Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 33 (Mart-Nisan), s. 111-116

STOKES, Martin (1999). "Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevî Cem Töreni", *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, Der. Kristen E. Schulze, Martin Stokes, Colm Campbell, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Sarmal, s. 253-271

SUBAŞI, Necdet (1994). "Oryantalist Söylemin Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 6 (Bahar), s. 104-111

SUBAŞI, Necdet (1999). "Olağanüstü Durumlar Sosyolojisinde Yöntem Sorunları", *Kutsanmış Görüntüler*, İstanbul: Nehir, s. 111-142

SUBAŞI, Necdet (2001a). "Ara Dönem Din Politikaları", *Yedinci Sosyal Bilimler Kongresi (21-23 Kasım)*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği

SUBAŞI, Necdet (2001b). "Dinsel İtibarın Göstergeleri -Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım", *Avrupa Günlüğü*, Sayı: 1, s. 95-126

ŞENER, Cemal (1994). *Atatürk ve Alevîler*, 4. b., İstanbul: Ant

ŞENER, Cemal (1997). *Şaha Doğru Giden Kervan Alevîlik Nedir?*, İstanbul: Ant

ŞENER, Cemal (1998). *Alevîlik Olayı -Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi-*, 25.b., İstanbul: Ant

ŞENER, Cemal; İLKNUR, Miyase (1995). *Kırklar Meclisi'nden Günümüze Alevî Örgütlenmesi -Şeriat ve Laiklik-*, İstanbul: Ant

TEKELİ, İlhan (1998). "Tarihyazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 1-6

TURNER, Bryan S. (1984). *Marks ve Oryantalizmin Sonu*, Çev. H. Çağatay Keskinok, Ankara: Kaynak

TURNER, Bryan S. (1991). *Max Weber ve İslâm*, Çev. Yasin Aktay, Ankara: Vadi

TÜRKDOĞAN, Orhan (1995). *Alevî-Bektaşî Kimliği*, İstanbul: Timaş

TÜRKDOĞAN, Orhan (1999). *Güneydoğu Kimliği -Aşiret, Kültür, İnsan-*, 2.b., İstanbul: Alfa

ULUDAĞ, Süleyman (1997). "Anadolu'da Hâlidîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. XV, s. 296-299

USTA, Niyazi (1997). *Menzil Nakşiliği -Sosyolojik Bir Araştırma-*, Ankara: Töre

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu

ÜZÜM, İlyas (1997a). *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İsam

ÜZÜM, İlyas (1997b). "Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul: İsam, s. 277-291

ÜZÜM, İlyas (1999). "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlikle İlişkisi", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 335-384

VERGİN, Nur (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam

VOLL, J. Obert (1995). *İslâm Süreklilik ve Değişim*, Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman, Mehmet Demirhan, İstanbul: Yöneliş

VORHOFF, Karin (1999a). "Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 251-263

VORHOFF, Karin (1999b). "Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği*, Ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, s. 32-66

WACH, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, İstanbul: İFAV

WAGNER, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi -Özgürlük ve Cezalandırma-*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal

WATT, W. Montgomery (1997). *İslâmi Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç, İstanbul: İz

WEBER, Max (1986). *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı

WEEKS, Richard V., (1991). "Kürtler", *Müslüman Halklar Ansiklopedisi*, Ed. Richard W. Weeks, Cev. Deniz Diker, Orhan Örs ve diğ., İstanbul: İnsan, c. II, s. 137-142

WINTER, Michael (1999). "Kemalist Türkiye'de Eğitimin Modernleşmesi", *Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi*, Ed. Jacop M. Landau, Çev. Meral Alakuş, İstanbul: İletişim, s. 235-249

YALÇINKAYA, Ayhan (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği

YAMAN, Ali (1998). "Cumhuriyet Sonrası Alevîlik", *Cem*, Sayı: 78 (Mayıs), s. 49-51

YAMAN, Ali (2001). *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

YAVUZ, Hakan (1999). "Alevîlerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri: 'Ortaya Çıkış'ın Serüveni", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler Sempozyumu*, İstanbul: Ensar, s. 57-112

YAVUZ, Hakan (2000). "Değişim Sürecindeki Alevî Kimliği", *Alevîler/Alewiten*, Ed. İsmail Engin, Erhard Franz, Hamburg: Deutsches Orient-Institut, c. I, s. 75-96

YEĞEN, Mesut (1999). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim

YÜKSEL, Müfid (1993). *Kürdistan'da Değişim Süreci*, Ankara: Sor

ZARCONE, Thierry (1993). "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden Yeniden Siyasî ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)", Çev. Eriman Topbaş, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 23 (Yaz), s. 99-105

ZÜRCHER, Eric Jan (1998). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Ömer Laçiner, 3.b., İstanbul: İletişim

Türkiye'nin modernleşme deneyimi uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. Geleneksel yapılar bu süreç içinde önemli ölçüde bir değişime tabi olmuştur. Bu çerçevede Sünnilerde ortaya çıkan farklılaşmalar kadar Aleviler arasında meydana gelen farklılaşmalar da önem kazanmıştır.

Bu çalışma öteki Türkiye'nin modernleşme tecrübesini dinsel farklılaşmalar temelinde ele almaktadır. Üç bölümden oluşan bu incelemenin birinci bölümümde dinsel itibarın göstergeleri *şeyh*, *seyyid* ve *molla* tipolojileri ekseninde incelenmekte ve bu rollerin Türkiye'nin çağdaşlaşma arayışı içinde kazandığı yeni biçimlere yer verilmektedir. İkinci bölümde ise Alevilerin modernleşme süreci, *dedelik* örneği çerçevesinde toplulukta ortaya çıkan diğer farklılaşmalarla eleştirilerek tartışmaya açılmaktadır. Cumhuriyet'le birlikte Alevilerin, gelenekselden modernliğe geçişlerinin yarattığı serüven, şifahi kültür öğelerinin direnç noktalarını göstermesi açısından önem kazanmaktadır. Üçüncü bölümde ise İlahiyatçılar dinsel bir prototip olarak ele alınmaktadır. Tipik bir İlahiyatçının devlet ve toplum katmanları karşısında içselleştirdiği geleneksel rol birikimi, ulemadan aydına geçişle birlikte görünürlük kazanan yeni karakterlerle buluşma imkanı kazanmaktadır.

*"Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme"*yi oluşturan metinler, aslında dinsel itibarın göstergelerini farklı dini / toplumsal birimler içinde izleyebilme çabasının bir ürünüdür.

ISBN 975-6768-48-0

www.vadiyayinlari.com